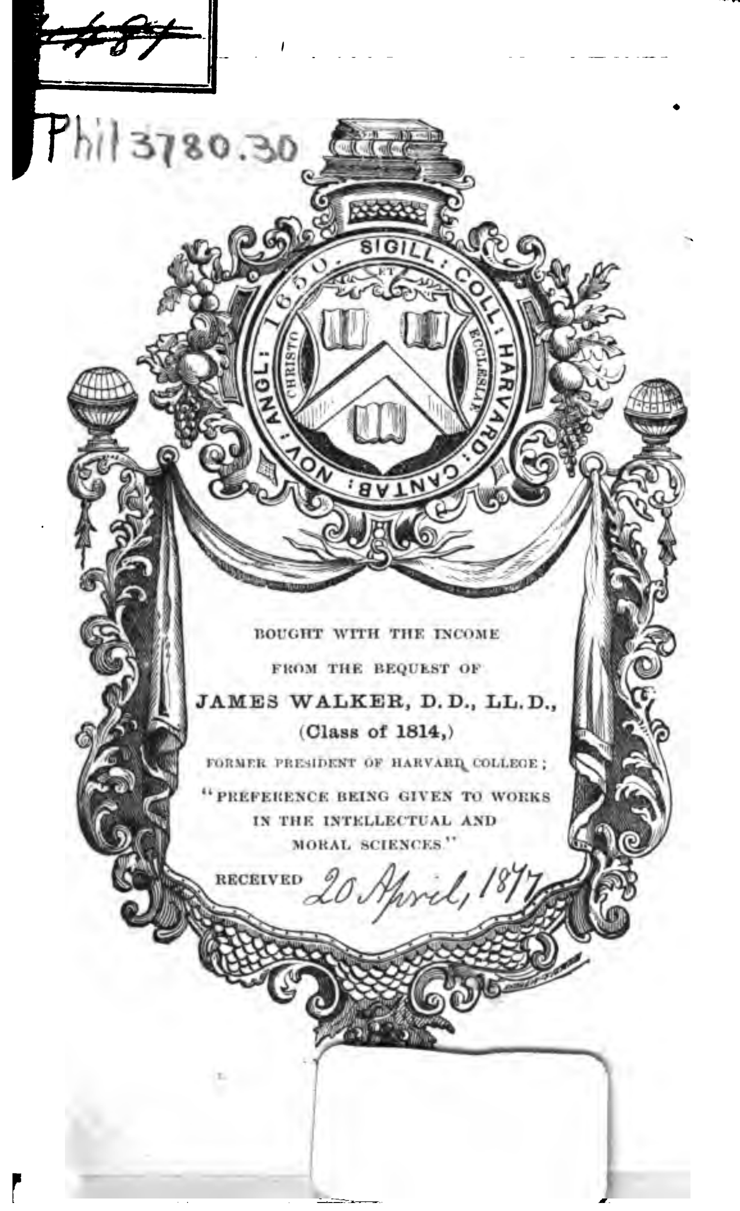
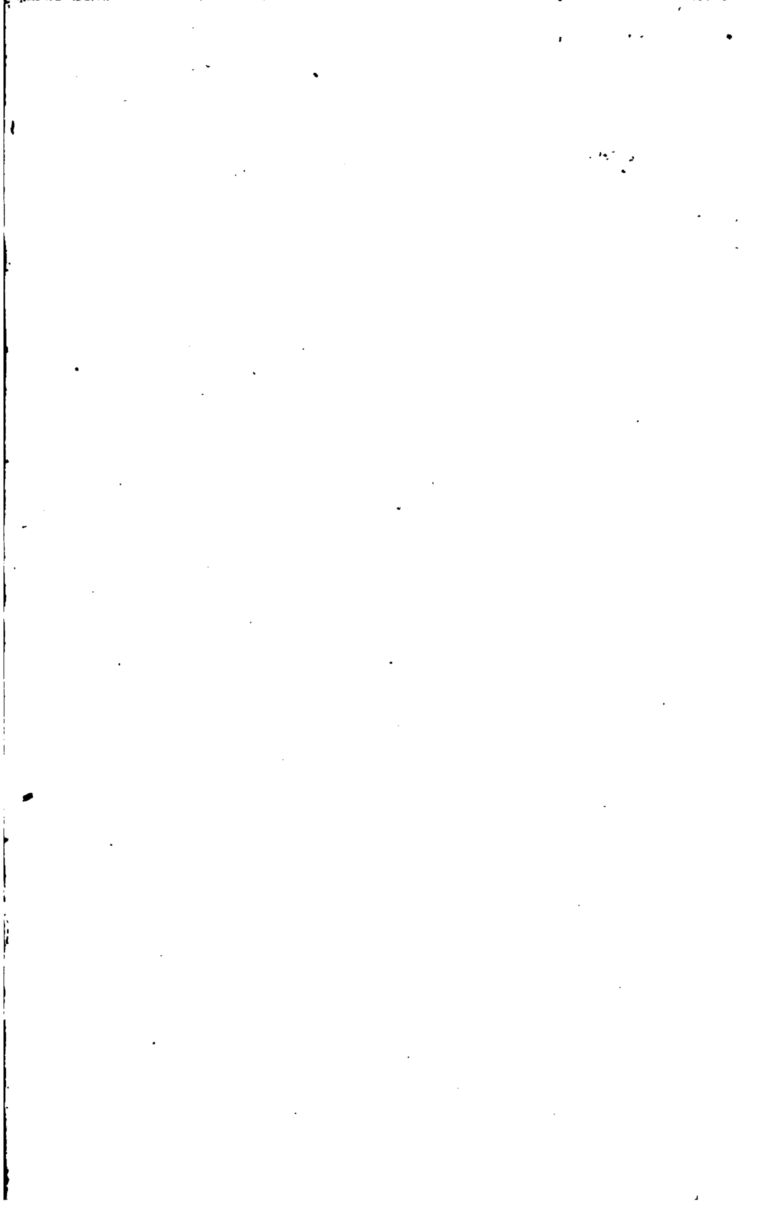
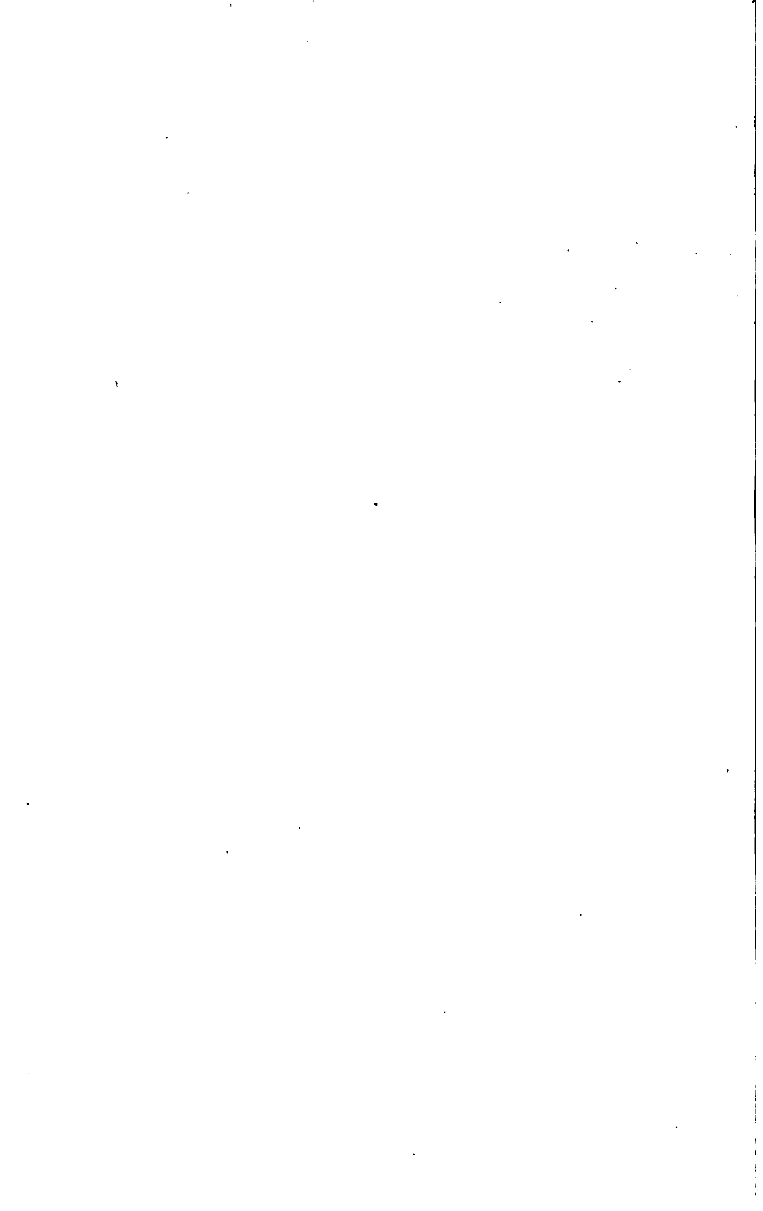





SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D. D., LL. D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES."
RECEIVED 20 April, 1877





Reden und Abhandlungen.

Zur

Philosophie und Literatur.

Dritte Folge.

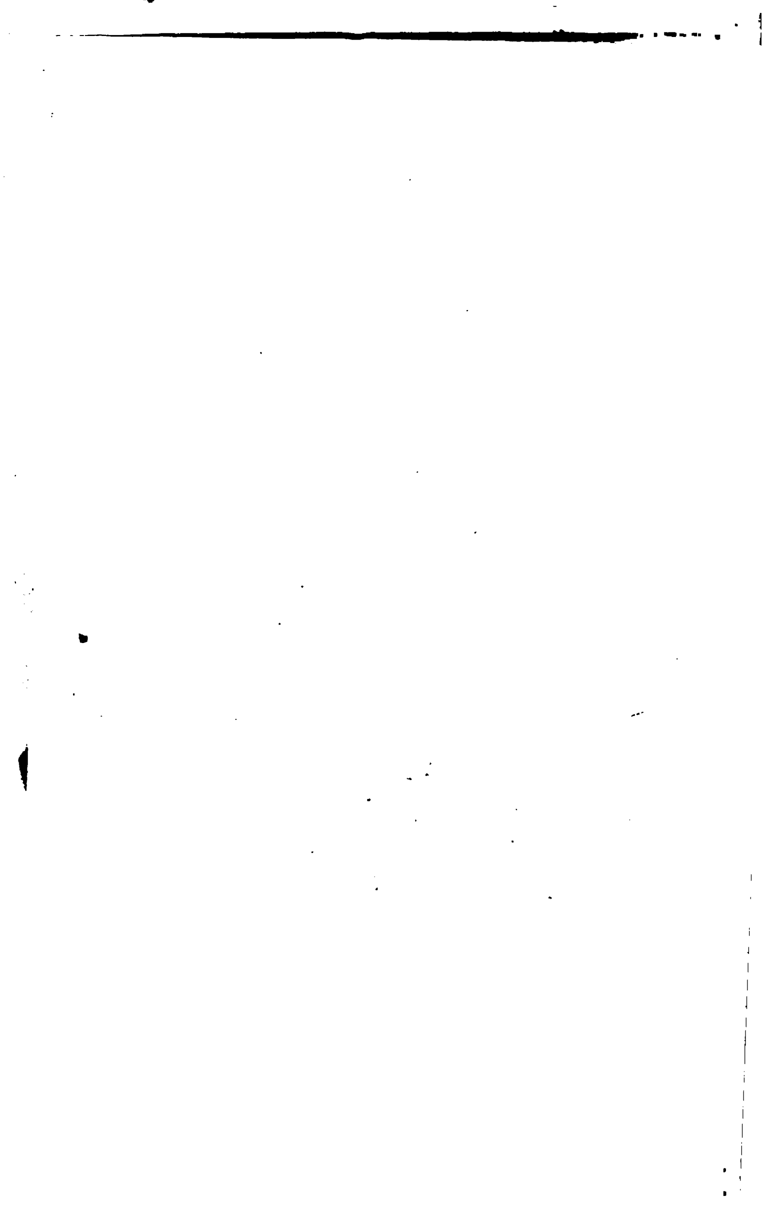




KARL ROSENKRANZ

Doctor der Theologie und ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.





Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Fünfter Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philosophie und Literatur.

Dritte Folge.

Mit dem Bildniß des Verfassers.

Leipzig,
Verlag von Gustav Brauns.
1848.

Vorwort.

Die Entstehung der kleinen Schriftreihe, der ich den Titel Studien als Collectivinsignie gegeben, ist von mir in der Vorrede des ersten Bandes 1839 erzählt worden.

Ihr Fortgang wurde bis zum Jahr 1844 unterbrochen. Grund der Unterbrechung war eine Verstimmung meines Verhältnisses zur ursprünglichen Verlagshandlung. Die Folge war, daß Alles, was ich für die Fortsetzung der Studien angelegt hatte, vereinzelt erschien, wie die Komödie vom Centrum der Speculation, wie die Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems, wie das Sendschreiben an Pierre Leroux, wie die Königsberger Skizzen u. s. w.

Ich führe dieß an, um zu zeigen, daß ich dem Wort gehalten haben würde, was von mir im ersten Heft versprochen war. Als ich 1844 in der gegenwärtigen Verlagshandlung die Studien fortsetzte, gab ich die zweite Folge einer Sammlung von Reden und Abhandlungen zur Philosophie und Literatur, an welche sich nunmehr diese dritte anschließt. Ich weiß, welche Vorurtheile in Deutschland gegen solche Sammlungen existiren. Nur den Lieblingen der Partei gesteht man zu, sie als ein Bedürfniß für den Leserkreis veranstalten zu dürfen, der sich um sie geschaart hat. Eine Parteistellung nehme ich nicht

ein. Früher hatte ich ein näheres Verhältniß zur Hegel'schen Schule. Dies hat sich mit der Auflösung der Schule, mit ihrem Uebergang in die Anarchie des Junghegelianismus als der nothwendigen Manifestation der Widersprüche, woran sie krankte, von selbst aufgehoben. Ich bin nunmehr völlig isolirt, eine Situation, welche durch die Natur meiner Localstellung, die mich von der lebendigeren Wechselwirkung mit den Zuständen, Vorgängen und Trägern der Wissenschaft in Deutschland ausschließt, noch gesteigert wird.

Dennoch habe ich ein Publicum und zwar ein solches, mit dem ich sehr zufrieden sein muß. Dies Publicum unterscheidet sich aber in zwei sehr verschiedene Massen. Die eine derselben interessirt sich für meine speciellen Arbeiten, die andere für die, welche eine allgemeinere Tendenz haben und daher auch eine allgemeinere Sprache reden. In jener Beziehung gelte ich dem einen als Literarhistoriker, dem andern als Theologen, dem Dritten als speculativen Kritiker, dem vierten als Philosoph von Profession u. s. w. In dieser Beziehung bin ich durch einige publicistische Festreden, durch einige Säcularbilder, besonders aber durch die Königsberger Skizzen in ein Verhältniß zur Nation selber gekommen und Th. Mundt faßte sogar die Hoffnung von mir, ich könne mich zu einer Analogie mit Justus Möser ausbilden. Diese Hoffnung werde ich jedoch so wenig erfüllen, als ich die Erwartungen befriedigt habe, die man in den besondern Studienfächern von mir hegte.

Ich habe diese Erwartungen getäuscht, wie ich jene Hoffnungen unerfüllt lassen werde.

Der Grund dieser Täuschung, dieser Nichterfüllung ist jedoch nicht Schwäche, sondern die Nothwendigkeit meiner Natur, die mich zur universellen Systematik organisirt hat. Alles, was ich als Historiker, Kritiker, Beobachter geleistet habe, ist ein vorbildnerischer Proceß für den Kern meines Wesens, für die wissenschaftliche Architektonik. Ich selbst habe mir darüber erst allmählich klar werden können, endlich aber in dieser Bestimmung den Schlüssel auch für das Poetische in mir gefunden. Ich bin kein Dichter; daß ich aber doch manches gedichtet habe, liegt in dem künstlerischen Triebe meines Wesens, weil ohne einen solchen die Wissenschaft wohl nicht zum systematischen Kunstwerk gebildet werden kann. An den Arbeiten von Platon, Kant und Hegel hat mich dies ästhetische Element der Darstellung stets mit Bewunderung und Entzücken erfüllt und ich bin längst auf das Innigste überzeugt, daß nur die Schönheit die ächte Popularität erzeugt, diejenige Popularität, welche den Modestyl einer ephemeren Epoche überdauert.

Die Kritik hat mir auch das Künstlerische in manchen meiner Arbeiten zuerkannt, namentlich für meine Geschichte der Kant'schen Philosophie und meine Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter. Für diejenigen meiner Arbeiten, welche systematisch sind, hat sie mir mit Recht die Ungleichheit der Ausführung und den Mangel an zweckmäßiger Einleitung vorgeworfen, wie in der Naturreligion, in der theologischen Encyklopädie, in der Psychologie

So viel Productives auch in diesen Arbeiten steckt, so war ich doch bei ihrer Conception noch zu sehr mit der Gestalt verwickelt, welche Hegel der Wissenschaft gegeben. Diese Abhängigkeit im Produciren habe ich erst durch die Gründlichkeit überwunden, mit welcher ich bei der Abfassung von Hegel's Leben allen Wendungen dieses großen Geistes nachgehen mußte und dadurch bis zur letzten Vertraulichkeit mit ihm durchdrang, so daß ich durch solche reelle Emancipation mich meiner Einstimmigkeit wie meiner Differenz mit ihm auf das Genaueste bewußt worden bin.

Ich bin also kein Literarhistoriker, kein Theologe, kein permanenter Kritiker der Philosophie, kein Publicist geworden und werde es nicht werden. Diese ganze encyklopädische Weitschichtigkeit meines Wesens ist nur die Bedingung, welche das eigentliche Princip meines Geistes, die Systematik, sich vorangeschickt hat, um mich erst kritisch in die Runde zu führen, mich über die Vergangenheit zu beruhigen, mit den Resultaten der Kunst, Wissenschaft, Politik und Religion mich relativ auseinanderzusetzen und so mir den Kopf aufzuräumen, die Phantasie zu schmeidigen und den Willen zu stählen, denn die speculative systematische Arbeit fordert die ungetheilte Hingebung des ganzen Menschen.

Der Uebergang zu ihr ist meine gegenwärtige Bildungsstufe und meine Freunde wissen schon seit einigen Jahren, wie dies Streben, das nur sehr langsam seine Früchte zeitigt, mich innerlich von Arbeiten zurückhält, wie man sie sonst von mir gewohnt war. Sie sind mir jetzt durch meine Disposition

unmöglich. Sehr natürlich schauet man aber in solchen Stimmungen auf den Weg zurück, den man schon gemacht hat. Man legt sich eine Rechenschaft von dem ab, was man geworden; man sammelt sich zur tiefsten Besinnung, bevor man den neuen Schritt thut, in welch' letzterem Sinn ich namentlich meine Schrift über die Ableitung der Modificationen der Logik aus dem Begriff des Denkens anzusehen, bitte.

Diese Reden und Abhandlungen, die nun schon drei Bändchen füllen, sind mir, ich bekenne es, unter meinen Productionen darum recht an's Herz gewachsen, weil meine Eigenthümlichkeit in ihnen oft entschiedener, als in umfassenden Werken, zum Vorschein kommt und weil aus ihnen schon die Keime hervorragen, die ich zu kräftigen Blüthenbäumen heranzuziehen hoffe. Die Abhandlung über die Theologie der Kunst, die Einleitung in die Naturphilosophie und die Kritik der Steffens'schen Religionsphilosophie sind in diesem letzten Bande solche fröhliche Saatspitzen. Bei dem großen Detail, worin die Wissenschaften sich jetzt ausbreiten, und bei der daraus entstehenden Nothwendigkeit, zuweilen als Prolegomena oder als Exegese einzelne Puncte außerhalb des organischen Zusammenhangs einer monographischen Behandlung zu unterwerfen, wird es jedoch nicht fehlen, daß nicht nach einiger Zeit dieser Sammlung vielleicht noch eine vierte folge.

Bei der jetzigen bezeichnen die Jahreszahlen der Ueberschrift die Entstehungszeit der Arbeit. Ich habe mich jedoch besonnen, daß der mit dem Titel: die Mystik, überschriebene Aufsatz nicht vom Jahr 1826,

sondern 1825 herrührt und muß überhaupt sagen, wie ich dazu komme, ihn hier erscheinen zu lassen. Er ist das einzige Denkmal, was ich von vielen Papieren aus meiner früheren Jünglingsperiode gerettet habe, weil ich von Zeit zu Zeit im Unmuth über das Mißlungene und Ungenügende meiner Versuche fast Alles zu verbrennen pflegte, um mich zu ganz frischen Anfängen zu zwingen. Dieser Aufsatz stammt aus der Zeit, als ich in Berlin studirte und ward etwa im Juni 1825 geschrieben; 1826 war ich nicht mehr in Berlin. Ich lege keinen Werth in wissenschaftlicher Beziehung auf ihn, allein ich glaube, daß er vielen meiner Freunde wegen des Interesses, was sie an meiner Entwicklung nehmen, eben so merkwürdig sein wird, als mir selber. — Der erste Aufsatz: Deutschland, Preußen und die Wissenschaft wurde im Herbst 1839 geschrieben und sollte in den Halle'schen Jahrbüchern erscheinen. Seine specielle Veranlassung war die in ihm (S. 27) erwähnte Anklage Preußens in demselben Journal, die unterzeichnet war: ein Würtemberger, und als deren Verfasser damals Strauß galt. Der Aufsatz hatte in manchen Dingen vollkommen Recht, trieb aber die Vorstellung, daß unsere Beamtenhierarchie die Verfassung unseres Staats zu einem politischen Katholicismus mache, auf eine Spitze, wo sie mir unwahr zu werden schien. Doch dies hätte mich nicht zur Apologie meines Vaterlandes angeregt, wäre nicht eine Schadenfreude über jene Polemik laut geworden, die mich als Preußen verdroß. Ich fühlte mich unendlich erniedrigt, daß man einem Nichtpreußen zujauchzte, weil er uns

politische Laien schalt. Der beschränkte Unterthanenverstand war zwar noch nicht als Formel erfunden, aber sein Begriff machte schon die Seele jenes fulminanten Angriffs aus. Ich war trostlos, daß es so mit uns Preußen stehen sollte, besonders aber, daß ein Würtemberger uns Gleichgültigkeit gegen unsern Staat vorwerfen dürfte. So entstand meine sachliche Entgegnung. Ich sandte sie an Ruge. Nach einiger Zeit bekam ich sie mit dem Bemerken zurück, daß sie an einer Chinesischen Weitläufigkeit laborire, welche ihre Aufnahme in die Jahrbücher hindere und daß es auch keinen guten Tact verrathen würde, dem wackern Würtemberger, dessen Wort so viel Anklang gefunden, entgegenzutreten. Dieser wackere Würtemberger war nämlich, wie er uns jetzt in seinen gesammelten Schriften erzählt hat, Ruge selber. Jetzt wird er mir hoffentlich zugestehen, daß meine damalige Auffassung Preußens durch die Thatsachen der Folgezeit glücklicherweise mehr gerechtfertigt als widerlegt ist.

Schließlich bitte ich den verehrten Leser, die nicht selten fehlerhafte Interpunction und die Ungleichheit der Orthographie durch meine weite Entfernung vom Druckort entschuldigen zu wollen. Eigentlicher Druckfehler kommen wenige vor und diese wenigen sind leicht zurechtzustellen z. B. S. 50 Z. 6 v. U.: Revolutions p h i l i s o p h e n statt: P h i l o s o p h e n; S. 77 Z. 7 v. O.: B l a n k e t t s statt B a n k e t t s; S. 201 Z. 13. v. O. H i n r i c h ' s statt H i n r i c h s; S. 332 Z. 16 und 17 v. U.: U n i v e r s i t ä t statt: U n i v e r s a l i t ä t u. dgl. m. Schlimmer, als mit

diesen einzelnen Versehen ist es in der That öfter mit der Interpunction z. B. S. 338 Z. 12 v. U., wo zwischen Wissenschaft und allen nothwendig ein Komma stehen muß. Doch ist es unnütze Mühe, solche Mängel berichtigen zu wollen.

Königsberg, den 15. September 1847.

Carl Rosenkranz.

Inhalt.

A.

Zur Philosophie der Geschichte.

B.

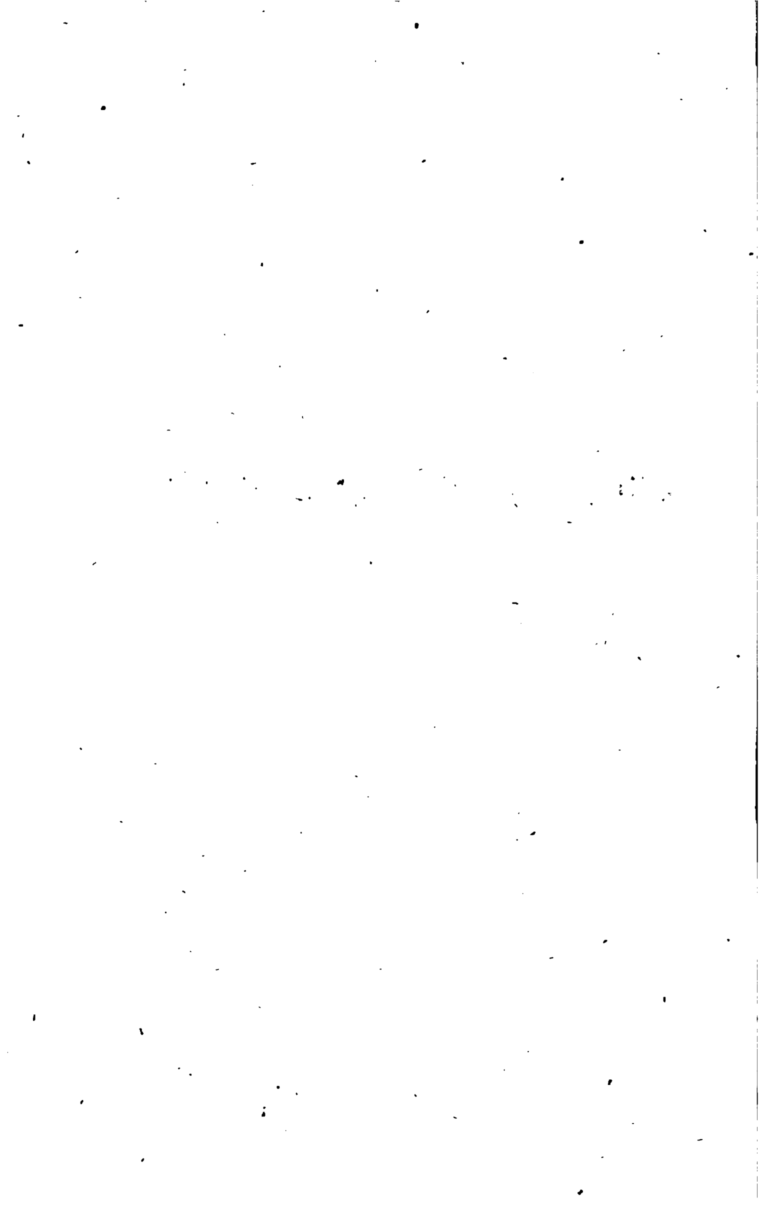
Zur Geschichte der Deutschen Literatur.

C.

Zur Philosophie.

A.

Zur Philosophie der Geschichte.



I.

Deutschland, Preußen und die Wissenschaft im Herbst 1839.

Es haben sich in der letzteren Zeit bei uns die Betrachtungen über das Verhältniß der Literatur zu unserem politischen und kirchlichen Leben außerordentlich vermehrt. Abgesehen von zahllosen Brochüren über diesen Gegenstand, hat auch die Journalistik einen lebhafteren Antheil daran genommen. Der Freihafen, die Minerva, die Studien und Kritiken der deutschen Journalistik, die Cotta'sche Vierteljahrsschrift, das Brockhause'sche literarische Unterhaltungsblatt, am umfassendsten und am meisten principiell unstreitig die Hallischen Jahrbücher, haben jene Frage nach den verschiedensten Seiten hin angeregt, zum Theil sogar wirklich durchgearbeitet. Es ist uns dies ein erfreuliches Zeichen, eine immer größere, immer selbstbewußtere Einheit unseres nationalen Strebens zu erzeugen und in dem Glauben, daß noch lange nicht genug über diese Angelegenheit gedacht und geschrieben worden, wollen auch wir einen, wenn noch so geringen Beitrag dazu liefern. Namentlich sind es so manche trübe Bedenklichkeiten, welche uns dazu bewegen. Weit

mehr geneigt, die Gegenwart zu rechtfertigen als anzuklagen; weit mehr geneigt, den Fortschritt zum Besseren, als flaue Stagnation oder Rückschritt in ihr zu erblicken, sind wir doch nicht selten schmerzlich von dem so oft jetzt geäußerten Gedanken betroffen worden, daß Gewinn- und Genußsucht unser Leben wie unsere Wissenschaft und Kunst gegenwärtig untergraben. Machen Einzelne sich solchen Vergehens schuldig, so ist das wohl zu allen Zeiten so gewesen. Es handelt sich darum, ob auch in die Massen ein solcher Zug gekommen. Wäre dies der Fall, so würde die Uebergewandtheit unserer so hochgebildeten Sprache das Uebel dadurch verschlimmern, daß sie mit sophistischem Schein alle Verkehrtheiten im Großen entschuldigte, ja ehrlich machte. Der Kummer, ein Heuchler zu sein, würde Niemand mehr bedrücken.

Geht man nun mit solchen Betrachtungen aus dem Allgemeinen in's Einzelne, so wird der politische Gesichtspunkt unvermeidlich. Das Schicksal des Einzelnen hängt zu innig mit dem des Ganzen zusammen, als daß es aus sich allein begriffen werden könnte. Ruge hat in seinem Novellisten diesen Zusammenhang veranschaulicht. Er hat gezeigt, wie nur derjenige zu einer Befriedigung mit der Gegenwart gelangt, welcher ihre Aufgabe erkennt und der nothwendigen Entwicklung der Staaten sich nicht widersetzt, vielmehr im höchsten Sinne des Wortes den Staatsdienst sucht. Mißlaune mag uns momentan beschleichen. Das mündliche oder briefliche Gespräch mit dem Freunde mag sie in sich aufnehmen. Der Humor mag sie als eine subjective Noth verflüchtigen. Allein um uns wahrhaft zu orientiren, sollen wir uns zu dem heiteren Gedanken erheben, daß

unsere Zeit nicht schlechter ist, als jede andere Zeit der Geschichte, denn bei dem Vergleichen der Zeiten und dem Herabsetzen der einen gegen die andere, vergessen wir oft, daß in jeder Verhältnisse existiren, welche für sie unmöglich machen, was der Inhalt der anderen ist. Namentlich aber sind wir in Ansehung unserer selbst befangen; wir wissen zum Theil gar nicht, was wir sind. Im Suchen nach einem Anhalt übereilen wir uns oft und greifen zu leicht nach Aeußerlichkeiten. So sind, von den ersten Mittheilungen des Portofolio an bis zu der Schrift über die Pentarchie hin, die Gemüther vielfach durch das Kunststück der Diplomatie geängstet worden, in der Deutschen Geschichte nur die Entwicklung einer Auflösung zu sehen. Das alte Divide et impera hat Viele verwirrt. Oestreich sei stabil, Preußen mobil; Oestreich erhalte nur die Resultate seiner abgelaufenen Geschichte, Preußen erzeuge unaufhörlich eine neue. Jeder Fortschritt des einen Staates nach seinem Princip geschehe nothwendig auf Kosten des Principes des andern. Da nun Oestreich und Preußen die Großmächte Deutschlands seien, so sähen sich die übrigen kleineren Staaten desselben der Gefahr preisgegeben, in den zu erwartenden Kampf ihrer immer wachsenden Verwicklung rettungslos hineingerissen zu werden. Zum Widerstand gegen den einen oder andern dieser Staaten seien sie zu schwach. Wollten sie also ihre Selbstständigkeit erhalten, so müßten sie sich nach einer andern Großmacht umsehen, die ihnen von Außen Hülfe brächte. Das herrsch- und eroberungssüchtige Frankreich könne dies nicht sein, denn ernstlich habe dies niemals etwas für Deutschland thun mögen und, mit dem unerträg-

lichsten Hochmuth, nur Feindseliges dagegen geübt. Nach Rußland müsse man sich wenden, das im Befreiungskriege gegen Frankreich Deutschland habe retten helfen!

So scheinbar diese Consequenzen sind, so unwahr sind sie. Wenn wir Deutsche, was wir gern einräumen, uns nicht an Frankreich anlehnen können, weil dasselbe in der That für uns immer ein sehr zweideutiger Bundesgenosse sein würde, so folgt daraus doch noch gar nicht, daß wir uns an Rußland anlehnen müssen. Oder, weil wir uns an Rußland, das uns jetzt einreden lassen will, es habe seine Kosaken und Baschkiren den Rhein ganz uneigennützig im Interesse der Deutschen Freiheit überschreiten lassen, auch nicht anlehnen können, so folgt daraus eben so wenig, daß wir uns an Frankreich anlehnen müssen. Können wir Deutsche denn nichts für uns allein sein?

Bilden aber Oestreich und Preußen wirklich einen Gegensatz, so haben wir ja zwischen dem Staat der Erinnerung, wie der Kritiker der Pentarchie in den Halle'schen Jahrbüchern Oestreich so treffend nannte, und zwischen dem Staat der Zukunft in den kleineren constitutionellen Staaten Deutschlands selbst das Dritte: die Gegenwart. In ihnen existirt die Tendenz, die Stabilität mit der Mobilität selbstbewußter Weise auszugleichen, und sie werden daher eben so günstig und versöhnend auf Oestreich und Preußen, als diese auf sie einwirken. So wenig wir daher Rußlands oder Frankreichs bedürfen, um zu werden, was wir sein wollen, sondern dazu vor der Hand uns auf uns selbst verlassen können, eben so wenig hat Oestreich von Preußen, oder dies von jenem, oder das constitutionelle Deutsch-

land von beiden zu fürchten. Wie auch momentane Zustände dieser Behauptung zu widersprechen scheinen, so muß man sich immer wieder an den Ueberblick des Ganzen, an der oft so geräuschlosen Dialektik aller Glieder unseres politischen Organismus zu der festen Zuversicht erheben, daß Deutschland in seiner Mannigfaltigkeit nicht den Stoff unseliger Zwietracht, sondern die Gewähr einer inhaltsvollen, lebendigen und doch friedlichen Bewegung besitzt. Gerade die gegenseitige Ergänzung der Unterschiede hebt die beginnenden Spaltungen immer wieder auf. Deutschland hat so wenig eine Revolution, als einen fremden Hegemonen zu fürchten. In ersterer Hinsicht dürfen wir uns darauf verlassen, daß in unserem Mittelstande zu viel wahrhafte Einsicht verbreitet ist, um etwas Anderes als Reform zu bezwecken. Daß es einmal zu einem Auflauf, zur Schlägerei des Pöbels mit der Polizei, zu einem Schloßbrande und dergl. kommt, ist natürlich, allein von einer Emeute zu einer Revolte ist schon ein großer Schritt, wie viel mehr bis zu einer Revolution. Eines Protectorats aber, auch nur unserer Cabinetspolitik, durch auswärtige Staaten würden wir uns schämen. Es würde das Eingeständniß sein, daß wir unserer Nationalität, unserer politischen Selbstständigkeit schon verlustig gegangen. Wenn bei uns von Hegemonie die Rede sein kann, so ist sie wegen der oben bemerklich gemachten Mannigfaltigkeit eine wechselnde und vertheilte. Gerade wie im Europäischen Staatensystem überhaupt die verschiedenen Staaten, Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland in verschiedenen Zeiten und in sehr verschiedener Beziehung hege-

monisch hervorgetreten und zu Organen einer nothwendigen Richtung geworden sind, so ist es der Fall innerhalb Deutschlands selbst. In ihm ist möglich, was in England durch die Aristokratie, in Frankreich durch die Centralisation, in Rußland durch die noch überwiegende Uncultur unmöglich ist. Deutschland ist daher weder nach Oestreich oder Preußen oder den constitutionellen Staaten allein, sondern nur nach allen zusammen zu beurtheilen. Diese drei Grundformen sind zu tief in das Leben der Völker gewurzelt, als daß nicht alle künstlichen Sympathieen und Antipathieen, alles gemachte Herausgehen aus dem immanenten Typus endlich an diesem scheitern müßten. Im Frieden scheint vieles anders, aber ein Krieg würde sogleich den wahren status quo offenbaren. Das Glückliche hierbei ist, daß jene drei Hauptmassen auch materiell sich so ziemlich das Gleichgewicht halten, so daß die vereinten constitutionellen Staaten es mit Preußen oder Oestreich würden aufnehmen können, ohne einer Russischen oder Französischen Intervention zu bedürfen. Doch ist dieser Fall ein Ungedanke, weil zu einer solchen Entzweiung überhaupt nicht Aussicht ist. Oestreich aber und Preußen können nicht gemeinschaftliche Sache gegen die andern Deutschen Staaten machen, weil sie gerade im Princip zu direct divergiren; ihre Gemeinschaftlichkeit kann nur das Gesammtwohl Deutschlands betreffen. Wenn man öfters von einem Anschluß Preußens an Oestreich gesprochen hat, so kann dies nur den Sinn haben, daß die sanfte Allmäligkeit Oestreichs und der rasche Fortschritt Preußens sich gegenseitig ausgleichen und so im Großen zu demselben Ziel zu kommen suchen,

was in den constitutionellen Staaten in einem vor der Oeffentlichkeit sich entfaltenden, selbstbewußten politischen Leben vorhanden ist. Die Vergangenheit und die Zukunft sind in der inhaltsvollen Mitte der Gegenwart aufgehoben, haben aber für sich selbst auch eben sowohl Gegenwart, als diese das Rückwärts und Vorwärts an sich hat.

Denn man hat sich zu erinnern, daß in der neueren Geschichte es überhaupt Ideen sind, um die es sich handelt. Die Thaten der Völker sind es jetzt nur insoweit, als sie mit mehr oder weniger Bestimmtheit eine Idee zum Inhalt haben. Aeußerlicher Besitz, die Größe eines Landes, die finanzielle Lage, Schlachten, dies Alles, was in der alten Geschichte noch so große Wichtigkeit hat und mit der Breite seiner materiellen Expansion die Erscheinung der Idee, die ihr natürlich nicht fehlt, sehr verkümmert, ist tief heruntergesunken gegen den Maaßstab der Ideen, den wir, was zuerst in größerem Umfang Augustinus that, durch die Vermittelung des Christenthums an alle Ereignisse anzulegen gewohnt sind. Der König eines Deutschen constitutionellen Staates z. B. weis't seine Bürger darauf hin, daß, allen amtlichen Berichten zufolge, das Land materiell in einem blühenden Zustande sich befinde, die Staatscasse einen erklecklichen Ueberschuß habe. Wir sehen die Geister aber nicht dadurch beruhigt. Sie wollen mehr, als gut essen und trinken. Oder wie klein ist doch eben dieser Staat seinem Areal nach, wie subaltern in militärisch-politischer Hinsicht und welch' große Aufregung hat dennoch sein Schicksal bis über Deutschland hinaus erzeugt! Denn es ist eine Idee, es ist der Gedanke des

Rechts, des Gesetzes, der Pflicht, um die es sich hier handelt. — Allerdings scheinen auch jetzt noch Viele nicht in der heutigen Welt und deren Bewußtsein zu leben, sondern, wenn man aus ihren Reden Ernst machen wollte, theils dem Kastengeschiedenen Orient, theils dem Helotenpressenden Sparta, theils dem waffenstolzen Rom anzugehören und in gedankenloser Dumpfheit die wahre Geschichte immer noch nur da zu erblicken, wo man mit dem Degen in der Faust sich schlägt. Ach, solcher Thaten, dieses rohen Blutvergießens, sind auch die am meisten barbarischen Völker fähig, ja die wahre Barbarei besteht eben noch mit in der Freude des Mordens. Der Europäer soll auch den Tod nicht scheuen. Er soll in der Tapferkeit nicht vom Wilden sich übertreffen lassen, aber sterben wollen soll er nur, wo es einer Idee, wo es der Freiheit des Geistes, wo es den Heiligthümern nationaler Selbstständigkeit, religiöser Freiheit, wo es der Wahrheit gilt.

Für die Entwicklung der aus dem Christenthum und Germanischer Sittlichkeit entspringenden Ideen, welche die moderne Welt bewegen, sind alle Europäischen Völker thätig gewesen. Sie haben, wie zuvor bemerkt worden, die Hegemonie immer dann und immer in dem Maaße gehabt, als sie eine Idee am Entschiedensten darstellten. So lange dies der Fall war, ordneten sich die übrigen Völker dem einen zugführenden als ihrem jeweiligen günstigen Herrscher unter. Successiv finden wir bald die Romanen, bald die reinen Germanen, eine Zeitlang im dreißigjährigen Kriege selbst die Schweden so hoch gestellt. Die Form der Entwickelung der neueren Europäischen Geschichte stellt uns daher gewöhnlich auch

zwei entgegengesetzte Staatenverbindungen dar, nämlich eine Gruppe von solchen, welche acm den Fortschritt der Zeit, wär' es auch nur ihrer Selbsterhaltung willen, bewirken, und eine andere Gruppe von solchen, welche, zufrieden mit ihren Zuständen, das Bedürfniß einer weiteren That nicht haben und in retrograder Tendenz den Statusquo, der durch die Weltbewegung außer ihnen endlich auch in ihnen Veränderungen erleiden muß, um jeden Preis erkaufen möchten.

Solcher weltbewegenden Ideen sind die Freiheit der Person, die Anerkennung des Christenthums als der absolut wahren Religion, die freie Municipalverfassung, die Souverainetät der Staaten, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Freiheit des Handels, der Kunst und Wissenschaft, die gesellschaftliche Gleichheit gewesen. Kein Europäischer Staat hat sich ihnen völlig entziehen können. Auf irgend eine Weise, zuweilen mit Schrecken, haben sie in jedem sich geltend gemacht. Wir sind weit entfernt, Deutschland in dieser Hinsicht ungerecht über die anderen Staaten zu erheben, allein die größte Gleichmäßigkeit in Verarbeitung jener Ideen müßten wir ihm allerdings zuerkennen. Leo behauptete zwar einst gegen Luden, daß wir Deutsche uns den Genuß unserer Arbeiten eigentlich entgehen ließen; so wäre z. B. die freie städtische Verfassung doch nicht in Deutschland, sondern in den Republiken der Lombardei zur höchsten Blüthe gediehen. Wir räumen nun zwar ein, daß in Romanischen Staaten vereinzelte ursprünglich rein Germanische Institutionen zu einer schärferen Isolirung und in ihrem beschränkten Kreise plastischeren Bestimmtheit gelangt sind. Allein in der damit zugleich gesetzten Ein-

seitigkeit sind sie auch bald untergegangen, wogegen Deutschland dieselben Institutionen nicht nur dem Wesen nach behalten, sondern auch zu immer höheren Zuständen fortgebildet hat. Gerade daß, in dem zuvor angeführten Falle, die Deutschen freien Städte nicht zu extremen republikanischen Verfassungen sich ausbildeten, sondern mit dem Reich in Verband blieben, hat ihnen eine größere Selbstständigkeit und Frische bewahrt, während aus den Italienischen Republiken tyrannische Zwingherren aufstanden, in deren fanatischen Entzweiungen die Kraft der Städte hinsiechte, und die Franzosen wie die Deutschen für ihre Herrschaft desto leichteren Eingang fanden. Als der zur Darstellung der Totalität berufene Staat hat Deutschland daher auch immer nach Außen und Innen in kritischen Epochen den Ausschlag gegeben. Karl Martell stürzte den Islam, Heinrich der Finkler die Avaren zurück. Die Hohenstaufen bekämpften die päpstliche Suprematie, Luther und Zwingli die Corruption der Kirche. Die Hansa wurde von Deutschland aus gestiftet, die Buchdruckerkunst in ihm erfunden; hier der Westphälische Friede geschlossen, hier die Völkerschlacht bei Leipzig geschlagen. Zwischen den Romanischen, Scandinavischen und Slavischen Völkern ist es, schon der Localität nach, das natürliche Centrum.

Wenn nun früherhin, für Deutschland selbst, einzelne seiner Stämme, bald der Fränkische, bald der Schwäbische oder Sächsische, das Banner des Fortschritts vorantrugen, so ist seit dem Westphälischen Frieden die Gewalt des natürlichen Impulses, des stammthümlichen Dranges, mehr zurückgetreten und das ideelle Princip selbst freier geworden. Indessen jene lockere

Verbindung, die wir Deutsches Reich nannten, sich auf- lös'te, erstarkte Preußen und es unterscheiden sich jetzt, nach der Wiener Congreßacte, jene drei großen Gruppen: der Cyklus der Oesterreichischen Staaten; Preußen; und die constitutionellen Staaten mit Einschluß der freien Städte. Diese Gliederung hat Gustav Schlesier in seinem Werk über die Deutschen Staaten und Stämme recht gut zu schildern angefangen und bedauern wir, daß er noch nicht weiter darin vorgerückt ist. Einer Dar- stellung Preußens, wie er sie von Baiern, Würtemberg, Baden u. s. f. gegeben, wären wir sehr bedürftig.

Ich bemerke hierbei, daß der gewöhnliche Gegensatz von Ober- und Nieder-, Süd- und Nord-Deutschland, den man in Pausch und Bogen zu machen pflegt, in concreto nicht durchführbar ist. Man vergißt zu oft dabei, daß Süddeutschland nicht weniger als Norddeutsch- land in sich selbst wieder höchst verschieden ist. Der Friese sogar und der Schweizer stimmen mehr überein, als der Oestreicher und der Breisgauer. Man vergißt zu oft, daß zwischen dem Norden und Süden eine Mitte ist. Zieht sich nicht der ganze Gürtel der kleinen Säch- sischen, Thüringischen und Hessischen Individualitä- ten, welche W. Alexis unter dem Namen des grünen Deutschen Hügellandes in K. Büchner's Deutschem Taschenbuch so anziehend conterfeiet hat, zwischen Preußen einerseits, zwischen Oestreich, Baiern, Würtemberg und Baden anderseits hin? Wohin rechnet man denn Hessen- Darmstadt oder das Königreich Sachsen, zu Nord- oder Süddeutschland? Wo ist der Aequator, der sie dem einen oder andern zutheilt? Hat nicht, abgesehen von den Kai- serwahlen, Chursachsen im corpus evangelicorum die

Hegemonie gehabt, bis es dieselbe durch seine Bewerbung um die Krone Polens an Preußen verlor, welches, nachdem es Deutschland von den lästig gewordenen Schweden befreiet, die Sympathieen der protestantischen Deutschen Staaten für sich gewann. Müßte man also nicht auch ein Mitteldeutschland zugeben? Besser, viel genauer, erscheint demnach die zuvor angedeutete Theilung, welche, der Geschichtsfolge nach, sich so verhält, daß Preußen die jüngste, Oestreich die mittlere, Baiern, Würtemberg, Baden u. s. f. die älteste, aber in immer neuen Processen sich verjüngende Schicht bilden.

Preußen ist der am wenigsten naturwüchsige Staat. Vom Anfang seiner Existenz, vom Kampf der Deutschen Ritter an, ist es am meisten ein politisches Kunstwerk, das unaufhörlich daran arbeitet, durch die Vermittelung eines streng geregelten Mechanismus die Energie eines sich selbst bestimmenden organischen Lebens zu erreichen. Preußen wird daher von Außen oft ganz falsch beurtheilt. Man schiebt ihm unter, den Mechanismus sich zum alleinigen Zweck zu machen. Es wird über den Beamtenstaat, über den Staat der Casernen und Schulen gespottet. Allein wer mit Preußens Mittelstande vertraut ist, wer es nicht nach einzelnen Schroffheiten mißt, in denen der unvermeidliche Mechanismus der Administration sich unangenehm fühlbar macht, wird zugeben, daß in Preußen selbst sehr wohl ein Bewußtsein existirt, welches das Mittel nicht mit dem Zweck, nämlich der Einheit, Selbstständigkeit und Freiheit des Staates, verwechselt. Wenn von Garantieen einmal die Rede sein soll, so hätte Streckfuß diese gebildete Einsicht vorzüglich hervorheben sollen. Indem Preußen

also als die jüngste größere Staatenbildung Deutschlands, als der am meisten noch des Kampfes mit sich selbst bedürftige, als der sein Selbstbewußtsein, wie Friedrich der Große es ihm einhauchte, immer thatsächlicher verwirklichende Staat dasteht, hat es die Aufmerksamkeit der übrigen Deutschen Staaten besonders auf sich gezogen und wollen wir dies Verhältniß noch kürzlich angeben.

Preußen vereinigt alle nationalen Bestandtheile der übrigen Deutschen Staaten in sich, nämlich: Germanen, Slaven und Germanisirte Slaven. — In Oestreich überwiegt das Slavische Element. Es selbst ist freilich ursprünglich eine Bairische Kolonie, alle andern Elemente aber, das Böhmie'sche, Ungarische, Illyrische u. s. f., sind Slavisch und in ihrer Nationalität bestanden. Selbst in Prag, wo so oft Kaiser wohnten, wo, besonders unter Karl IV., so viel Deutsche Bildung sich ansiedelte, ist doch das Volk Böhmisch geblieben und hat jede Straße neben ihrem Deutschen ihren Böhmischen Namen. — In den constitutionellen Staaten überwiegt umgekehrt das rein Germanische Element. In der Gegend von Bamberg und Nürnberg setzten sich im Mittelalter allerdings Slavische Kolonieen fest und die Bewohner des Königreichs Sachsen gehören nicht zum Sächsischen Stamm, sondern sind von den Thüringern bezwungene Sorben, allein der Slavische Typus hat sich in diesen Gegenden entweder schon verwischt, oder aber in sehr beschränkten Kreisen noch national erhalten. — Preußen hat in seinen östlichen Provinzen sowohl Slavische, als in seinen westlichen rein-Germanische Elemente, als, in den Marken, in Pommern, Schlesien und Ostpreußen,

Germanisirte Slaven, Finnen und Letten. — Oestreich zerfällt daher in Staaten mit für sich selbstständigen Verfassungen, ohne doch, wie Nordamerika, ein wirklicher Föderativstaat zu sein. Die constitutionellen Staaten beruhen auf ursprünglich volksthümlichen Stammansätzen, die sich aber zum Theil zu künstlichen Volkseinheiten erweitert haben: Würtemberg, Baden, Hannover sind Collectivnamen. Preußen bewahrt einerseits in seinen provinciellen Unterschieden das Moment des Stammthümlichen. Es würde nicht, wie neuerdings in Baiern geschehen, sogleich eine andere Gliederung, Eintheilung in sich aufnehmen können. Und dennoch kommt der provincielle Unterschied nicht zur compacten Intensität nationaler Festigkeit, wie in Oestreich. Andererseits hat es nämlich nicht weniger jene ideelle, geschichtlich vermittelte Einheit, nach welcher der Preuße, Rheinpreuße, Schlesier, Märker u. s. f. sich Einem Staat als Glieder integrirt wissen. Oestreich grenzt überdem schon an das Orientalische und ist vom Westen und Norden sehr entfernt. Baiern, Würtemberg, Baden, Hessen, Sachsen, zum größten Theil auch Hannover, sind Binnenländer. Preußen grenzt nicht nur mit ihnen allen, sondern auch mit Frankreich, den Niederlanden und Rußland, hat also das Maximum der Mannigfaltigkeit von Grenzinteressen. Allein durch die Ostseeküste hat es auch ein Verhältniß zum Meere. Bevor es 1814 Friesland an Hannover abtrat, berührte es sich sogar mit der Nordsee. Die Kolonisation des großen Churfürsten in Afrika, deren Andenken Stuhr letzthin so schön zurückgerufen, die Anstrengungen der unter Rother's Leitung so weit vorgeschrittenen Seehandlung, deren Schiffe,

wie Berghaus' physikalischer Atlas vielfach darthut, neben dem Handel auch der Wissenschaft Früchte bringen, beweist seinen maritimen Unternehmungsgeist. Außerdem besitzt es von den größten Strömen, vom Rhein und der Elbe, gerade die schiffbarsten Strecken, von andern, der Oder und Weichsel auch die Mündungen. Daher ist Preußen auch im Stande gewesen, den Zollverein durchzusetzen, der die Eifersucht sowohl Rußlands, als Englands und Frankreichs in so hohem Grade erregt hat und an dessen Segnungen sich schon manche andere Gedanken einer größeren Einigung Deutschlands in sich anschlossen. Schon wurden in München Münzcongresse gehalten, um für den Preußischen Zollverein den Preußischen Thalerfuß, für das übrige Deutschland den Rheinischen Guldenfuß zum normalen zu machen, wie es denn Preußen in sich selbst schon zur Einheit der Münze gebracht hat.

Mit diesen eigenthümlichen Verhältnissen hängt Preußens Verfassung auf das Engste zusammen. Es hat in Deutschland einen doppelten Gegensatz sich gegenüber, Oestreich mit seinen großen Nationalitäten, die zusammen nur ein Aggregat ausmachen, und sodann die Vielheit der constitutionellen Individualitäten. Es selbst schließt aber die nationalen Differenzen, welche diesen politischen zum Grunde liegen, in sich. Es besitzt eben sowohl die trübe Innerlichkeit und nachbildnerische äußerliche Gewandtheit des Slavischen als die tiefe und freie des Germanischen Elementes. Das letztere spielt in der Rheinischen Eigenheit und Beweglichkeit sogar in das Französische über. Die Residenzstädte selbst, die früheren Stammlande, das Nürnbergische, wo die Hohenzollern

Germanisirte Slaven, Finnen und Letten. — Oestreich zerfällt daher in Staaten mit für sich selbstständigen Verfassungen, ohne doch, wie Nordamerika, ein wirklicher Föderativstaat zu sein. Die constitutionellen Staaten beruhen auf ursprünglich volksthümlichen Stammansätzen, die sich aber zum Theil zu künstlichen Volkseinheiten erweitert haben: Würtemberg, Baden, Hannover sind Collectivnamen. Preußen bewahrt einerseits in seinen provinciellen Unterschieden das Moment des Stammthümlichen. Es würde nicht, wie neuerdings in Baiern geschehen, sogleich eine andere Gliederung, Eintheilung in sich aufnehmen können. Und dennoch kommt der provincielle Unterschied nicht zur compacten Intensität nationaler Festigkeit, wie in Oestreich. Andererseits hat es nämlich nicht weniger jene ideelle, geschichtlich vermittelte Einheit, nach welcher der Preuße, Rheinpreuße, Schlesier, Märker u. s. f. sich Einem Staat als Glieder integrirt wissen. Oestreich grenzt überdem schon an das Orientalische und ist vom Westen und Norden sehr entfernt. Baiern, Würtemberg, Baden, Hessen, Sachsen, zum größten Theil auch Hannover, sind Binnenländer. Preußen grenzt nicht nur mit ihnen allen, sondern auch mit Frankreich, den Niederlanden und Rußland, hat also das Maximum der Mannigfaltigkeit von Grenzinteressen. Allein durch die Ostseeküste hat es auch ein Verhältniß zum Meere. Bevor es 1814 Friesland an Hannover abtrat, berührte es sich sogar mit der Nordsee. Die Kolonisation des großen Churfürsten in Afrika, deren Andenken Stuhr letzthin so schön zurückgerufen, die Anstrengungen der unter Rother's Leitung so weit vorgeschrittenen Seehandlung, deren Schiffe,

wie Berghaus' physikalischer Atlas vielfach darthut, neben dem Handel auch der Wissenschaft Früchte bringen, beweist seinen maritimen Unternehmungsgeist. Außerdem besitzt es von den größten Strömen, vom Rhein und der Elbe, gerade die schiffbarsten Strecken, von andern, der Oder und Weichsel auch die Mündungen. Daher ist Preußen auch im Stande gewesen, den Zollverein durchzusetzen, der die Eifersucht sowohl Rußlands, als Englands und Frankreichs in so hohem Grade erregt hat und an dessen Segnungen sich schon manche andere Gedanken einer größeren Einigung Deutschlands in sich anschlossen. Schon wurden in München Münzcongresse gehalten, um für den Preußischen Zollverein den Preußischen Thalerfuß, für das übrige Deutschland den Rheinischen Guldenfuß zum normalen zu machen, wie es denn Preußen in sich selbst schon zur Einheit der Münze gebracht hat.

Mit diesen eigenthümlichen Verhältnissen hängt Preußens Verfassung auf das Engste zusammen. Es hat in Deutschland einen doppelten Gegensatz sich gegenüber, Oestreich mit seinen großen Nationalitäten, die zusammen nur ein Aggregat ausmachen, und sodann die Vielheit der constitutionellen Individualitäten. Es selbst schließt aber die nationalen Differenzen, welche diesen politischen zum Grunde liegen, in sich. Es besitzt eben sowohl die trübe Innerlichkeit und nachbildnerische äußerliche Gewandtheit des Slavischen als die tiefe und freie des Germanischen Elementes. Das letztere spielt in der Rheinischen Eigenheit und Beweglichkeit sogar in das Französische über. Die Residenzstädte selbst, die früheren Stammlande, das Nürnbergische, wo die Hohenzollern

Burggrafen waren; Königsberg in Preußen, wo Markgraf Albrecht von Brandenburg der erste Herzog war, und Berlin, das schon der große Churfürst, noch mehr der erste König Preußens bevorzugte, sind sämmtlich inmitten Germanisirter Slaven gelegen. Preußen wird Eine Verfassung haben und die bisherige ändern, sobald es die Ueberzeugung hat, daß das Germanische und Slavische Element sich in ihm so neutralisirt haben, daß eine gewisse Gleichmäßigkeit des politischen Sinnes vorhanden ist, was vielleicht, worüber ich nicht aburtheilen will, in dem Grade noch nicht der Fall ist, als viele Süddeutsche, welche Posen, Westpreußen u. s. f. nicht genauer kennen, vorauszusetzen scheinen. Gans in seiner Vertheidigung der Hegel'schen so vielfach mißkannten Rechtsphilosophie gegen Schubarth's malcontenten Angriff nannte Preußens Verfassung eine vormundschaftliche und bezeichnete damit sehr glücklich das Streben des Staates, in sich zur Einigung zu gelangen. Zu solchen Institutionen rechnen wir: 1) die Einrichtung des Preußischen Militairsystems. Jeder, ohne Ausnahme, ist dem Waffendienst verpflichtet. Für den, der eine umfassendere Bildung in einem Gewerbe, in Wissenschaft und Kunst beabsichtigt, sind Abkürzungen der ohnehin so kurzen Dienstzeit und Erleichterungen im Dienst genug vorhanden. Da das Militair auch Schulen hat, so sind in intellectueller Hinsicht durch den Dienst keine Verrohungen zu fürchten. Für Alle aber ist es eine Gymnastik. Julius v. Weber meinte in seinen Reisen eines Deutschen in Deutschland sehr richtig, daß er jetzt lieber einen Krieger= als einen Priesterstaat haben wolle. Paraguay war ein Priesterstaat, aber in ganz

militairischen Formen. Zur freiesten Naturthat, zum Beischlaf, ward von den Jesuiten in majorem Dei gloriam so gut commandirt, als zur freiesten Geistesthat, zum Gebet. Preußen hat weder Ungarische Husaren, noch Lombardische Grenadierregimenter; es hat weder Schweizer= noch Nationalgarden, aber es hat Soldaten, welche selbst zu den Bürgern gehören, eine Landwehr. Durch die Kürze der Dienstzeit kann der Soldat der Linie sich dem Bürger eben so wenig entfremden, als dieser durch die Landwehrübungen, die das Militairische jährlich in ihm anfrischen, dem Soldaten. Bei einem Kampfe der Linientruppen mit den Bürgern in Preußen würden jene zunächst nur die vollständigere Bewaffnung voraus haben. — 2) Auf das Humane und Nationale seines militairischen Systems kann Preußen daher gewiß mehr rechnen, als etwa auf jene seltsamen architektonischen Prachtwerke der Neuzeit, wodurch wir selbst alten Aegyptiern imponiren könnten, Festungen genannt, welche jetzt wohl, seit Napoleons Feldzügen, gegen einen äußeren Feind wenig, gegen einen inneren, bei ernstlichen Bedrängnissen, nur sehr oberflächliche Bedeutung haben. Wie die Ritter auf den Berggipfeln ihre Burgen am Schönsten und Dauerndsten bauten, als ihre Zeit schon um war, so hoffen wir, soll es auch diesen Festungen ergehen. Den ergänzenden Gegensatz des Militairischen bildet in Preußen das Schulsystem, welches eine allgemeine Bildung, eine gründliche Aufgeklärtheit im besten Sinne des Wortes bewirkt und durch Mittheilung von Kenntnissen, von abstracten Gesichtspunkten, eine eigenthümliche Continuität des Verständnisses, eine sehr verbreitete geistige Empfänglichkeit,

ein von Innen aus sich entwickelndes Verschwinden aristokratischer Privilegien erzeugt. Während das Militairsystem durch die Subordination an den strengen Gehorsam gewöhnt, erhebt das Schulsystem den Einzelnen zum freiesten Selbstbewußtsein. Preußens Schuleinrichtungen sind daher als musterhaft ein Gegenstand für die nacheifernde Aufmerksamkeit Englands und Frankreichs geworden, in welchen Staaten der Volksunterricht noch so sehr darniederliegt und das Schulwesen von der Kirche noch nicht emancipirt ist. In der Vereinigung so großer Gegensätze hat Preußen es bereits zu einer actu außerordentlichen Freiheit des Bewußtseins gebracht. Ein junger katholischer Priester, Leon Boré, der auch über unser Unterrichtswesen geschrieben hat, ging einmal mit mir in Halle über den Markt. Hier stand ein junger Theologe, den er bei mir zu Hause kennen gelernt hatte, Schildwacht. Boré war außer sich darüber, als er ihn bemerkte. Er wurde nicht müde, von Unreligion zu sprechen, daß dieselbe Hand, welche das Gewehr vor dem Offizier präsentirt oder schußfertig macht, auch Sacramente spenden sollte. Die Bischöfe und Päpste, die als Kriegshelden, als gewaltige Jäger sich auszeichneten, hatte ich Mühe, bei ihm in Erinnerung zu bringen. Die Franzosen können mit ihrer Verständigkeit in diese wahrhaft poetische Vielseitigkeit sich gar nicht finden und wenn sie auf dem Theater der Porte St. Martin die Deutsche Bürkensaft, wie sie die Burschenschaft auszusprechen belieben, darstellen, so machen sie Schillersche Räuber daraus. — 3) Die Selbstständigkeit des Bürgerstandes ist in Preußen durch die Städteordnung fundirt. Daß in dem Interesse an derselben eine gewisse

Erschlaffung eingetreten, scheint unleugbar; ob dieselbe jedoch Folge von der Revision der Städteordnung, wage ich nicht zu beurtheilen. Man lese darüber den für die Revision apologetischen Artikel im ersten Bande der Cotta'schen Vierteljahrsschrift nach. — 4) Nicht weniger Anerkennung als die bisher genannten Institutionen hat sich die Preußische Beamtenhierarchie erworben. Redlichkeit, Fleiß, Pünktlichkeit und, wie Immermann's Hofschulze sagen würde, Manier, zeichnen sie noch immer aus. Auch hier soll in den letzten Jahren eine bedeutende Erschlaffung sichtbar geworden sein. Gewinn- und Ehrsucht sollen zu Bestechlichkeit, zu Ränken vielfach fortgerissen haben. Auch über eine ungerechte Bevorzugung des Adels für die Besetzung der wichtigeren, ehrenvolleren und einträglicheren Aemter ist manche Beschwerde geführt worden. Gesetzlich existirt jedoch in Preußen weder Aemterkauf, noch ein Privilegium für den Adel. Nach der Ortelsburger Cabinetsordre sollen nur die Kammerherren von Adel sein; alle anderen Stellen stehen jedem dazu Gebildeten und Würdigen offen. Ich will hier vorkommendes Unrecht nicht beschönigen, glaube aber, daß der Adel durch die Zeit der Noth, in welche Preußen versunken war, auch gezwungen gewesen ist, mehr, als er sonst gewohnt war, zu lernen und zur Amtsverwaltung sich die vorgeschriebene Qualification zu erwerben. Das Examen als die conditio sine qua non nöthigte ihn, in der Bildung mit dem Bürgerlichen zu wetteifern, um nicht endlich von höheren amtlichen Stellungen ganz ausgeschlossen zu werden. Der Nepotismus aber ist immer ein Werk des Friedens und fällt anderen

Staaten eben so sehr zur Last. — So weit ich daher sehen kann, stimme ich ganz mit dem Beurtheiler der Pentarchie in den Halle'schen Jahrbüchern überein, der gerade im Beamtenstande die Substanz für die Fortbildung der Preußischen Verfassung fand und sehr schön zu zeigen suchte, wie eben durch ihn so manche Gefahren des Repräsentativsystems, auch bei einer einst eintretenden Repräsentation, sich vermeiden ließen. Wir hoffen, daß die Herbheit des Mechanismus, welche jetzt durch endlos potenzirtes Controliren oft noch unbequem fällt, ganz von selbst entweichen wird, wenn der süße Kern dieser rauhen Schaale, der Sinn für die Freiheit als nationale und gesetzliche noch durchgängiger gereift sein wird. Leo, der zur verächtlichen Behandlung des Mechanischen im Staat, besonders durch seine politische Physiologie, so viel beigetragen hat und der doch gewiß damals schon einsah, daß alle Administration ohne ein mechanisches Moment undenkbar ist, erklärte hinterher, als Görres in seinem Athanasius das Mandarinenthum Preußens lächerlich machte, den Mechanismus nicht nur als nothwendig für Preußen, sondern auch, durch denselben sich nie behindert gefühlt zu haben.

Wie groß nun in der That durch alle diese Vermittelungen Preußens Einheit mit sich schon sei, haben die kirchlichen Wirren desselben einerseits mit den Luther'schen Separatisten, anderseits mit dem katholischen Klerus hinlänglich dargethan. Der weitere Grund zu einem solchen ruhigen Verlauf der Dinge liegt darin, daß in Preußen die katholische Bevölkerung der protestantischen staatsrechtlich durchaus gleich steht, an Zahl auch gar

nicht unbedeutend ist, die protestantische und der an die Reform, an die individuelle, vernunftgemäße Aenderung gewöhnte Sinn der letzteren jedoch überwiegt. In Oestreich und den ihm inhärirenden Staaten herrscht der Katholicismus vor. In Wien haben die Protestanten nur ein Bethaus und dürfen nicht mit Glocken läuten. In Baiern ist das protestantische Element durch die Fränkischen Kreise schon stärker repräsentirt, aber doch dem katholischen untergeordnet, das in dem sogenannten Altbaiern sogar zu einem finstern, dumpfen, klösterlichen Wesen neigt. Die Vorstellung des Fegefeuers ist hier noch tief eingewurzelt und als Correlat zu ihr die Aeußerlichkeit der Seelmesse. Ueberall erblickt man auf Bildern die armen Sünder in der Qual der Höllengluth, von widrigen Teufeln mißhandelt. Ueberall trifft man auf ausgehängte Gebettafeln, für die Seelen, welche „die ewige Pein" leiden, zu beten. Bei der Geschichte Christi sieht man deswegen auch das Barbarische der Kriegsknechte, die ihn schlagen u. s. f. besonders hervorgehoben. — In Sachsen ist die Dynastie katholisch und das Volk protestantisch. In Würtemberg, Baden, Hessen und Hannover tritt eine numerisch ziemlich gleiche und durch die gemischten Ehen ziemlich bunte Mischung beider Confessionen ein. Aber diese Staaten sind wieder nicht groß genug, um parteiisch dem einen oder andern Element, oder, wo sie in heftigere Spannung gerathen, ihrer Ausgleichung, energischen Vorschub leisten zu können. Preußen dagegen, das auf der einen Seite an das Griechischgläubige Rußland, auf der andern an das katholische Belgien und katholisirende Frankreich, im Norden an das erzprotestantische Holstein, im Süden an alle

Nüancen des Katholicismus und Protestantismus von Böhmen bis Hessen angrenzt, hat unstreitig für den Augenblick den meisten Beruf zur Fortbildung nicht nur des Protestantismus, sondern auch des Katholicismus. Die Erwartung, daß Preußen in dieser Hinsicht weder der Glaubens- und Gewissensfreiheit noch dem Fortschritt und der Humanität etwas vergeben werde, ist daher allgemein gewesen. Der Gedanke einer katholischen nationalen Episkopalkirche darf von Preußen nicht aufgegeben werden. Eine Wiederherstellung der altrömischen Kirchenherrschaft ist einmal unmöglich und wenn der Papst Armeen von Jesuiten aus dem Boden stampfen könnte. Man muß also an die Zukunft denken und ihr die Geburt so viel möglich erleichtern. Die schon bestehende Verdeutschung des ganzen Meßdienstes für die Gemeinde, welche dem früher für sie sinnlosen Latein des Priesters nun mit der Uebersetzung verständnißvoll folgen kann, ist bereits der nachdrücklichste Abfall von Rom. Preußen wird am geeignetsten sein, auf diesem Gebiet zu wirken, weil die Majorität der ihm angehörenden Katholiken aufgeklärte, weil sie mit der protestantischen Gewohnheit des Selbstdenkens und Selbstwollens schon inficirte sind. Unter aufgeklärt verstehe ich hier nicht den religiösen Latitudinarier, sondern denjenigen Katholiken, der den Protestanten als Christen anerkennt, ihn durch den Glauben an denselben Christus erlös't weiß, als sich selbst und daher ihm die Seligkeit abzusprechen weit entfernt ist, wenngleich er, was Niemand angeht, sein Bekenntniß für das dogmatisch reinere und seine Methode, selig zu werden, für die bessere und namentlich sichrere hält.

Mit diesem gegen den Katholicismus liberalen Protestantismus hängt in der politischen Stellung Preußens jetzt allerdings auch die Wissenschaft zusammen, denn es ist unmöglich, daß in solchen Conflicten, als die vorhandenen, nicht zuletzt bis zu principiellen Erörterungen aufgestiegen würde. Und besonders ist es die Religionsphilosophie gewesen, deren Bedeutung mehr als je hervorgetreten ist. Oestreich kann wohl die empirischen Naturwissenschaften pflegen, muß aber alle freieren historischen und philosophischen, alle mit Kritik zusammenhängenden Disciplinen verkümmern. Nur für die Geschichte des katholischen Ferdinand erlaubt es Herrn v. Buchholz und für die der Türken und Mongolen Herrn v. Hammer das Mögliche zu leisten. Aehnliches gilt von Baiern, wo die Abstraction der Wissenschaft, wie es scheint, von der Fülle der Kunstwerke, theils absorbirt, theils, wie bei den Herren v. Schubert und Görres, zu Visionen und mythischen Gebilden verflüchtigt wird. In Würtemberg ist die gründlich gelehrte und zugleich dem Denken befreundete Theologie die eigentlich wissenschaftliche Productivität. Das ehrwürdige Tübinger Seminar erhält die protestantische ältere Orthodoxie, welcher ein Kreis neologischer Formationen, deren Urheber auf eben jenem Seminar ihre Bildung empfingen, gegenübersteht: die Namen Steudel und Strauß bezeichnen hier die Extreme, Baur und Dorner die Mitte. Im Baden'schen, wo Welcker, Rotteck, Zachariä, Thibaut, Mittermaier, Zöpfl thätig sind, ist die Rechtswissenschaft vorzüglich gepflegt. In den kleineren Sächsischen Staaten und im Königreich Sachsen überwiegt die Reise- die Hausbedarfs-, die Conversationsliteratur.

Preußen unterscheidet sich von allen diesen Staaten dadurch, daß in ihm neben der Wissenschaft nicht nur die Kunst, sondern auch in der Wissenschaft alle Richtungen vertreten sind. Kein Land der Welt ist daher auch mit so verschiedenartigen und mit so vielen Universitäten ausgestattet und in keinem, Würtemberg etwa ausgenommen, hat die Philosophie ein so großes und so allgemeines Interesse als in ihm. Es ist nicht etwa die innere Bedeutung der Hegel'schen Philosophie allein, welche einen so großen Antheil dafür erweckt, sondern es ist die Nothwendigkeit der Sache selbst. Kant und Fichte haben in Preußen wahrlich kein geringeres Interesse gehabt als Hegel, denn Preußen würde, ohne sich durch die Philosophie ein universelles Bewußtsein zu erhalten, sogleich in eine innere Unsicherheit gerathen. Da kein Volksstamm, wie z. B. der Irische für England, kein specielles mercantiles Interesse, z. B. das der Franzosen und Engländer am Levantehandel; kein Hiatus zwischen Reichen und Proletariern; kein einseitig in Bergbau oder Fischerei u. s. f. präponderirender Erwerbszweig oder Aehnliches ihm eine unmittelbar, instinktartig verfolgte Richtung giebt, so kann man in solchem Bezuge seine Richtung eine abstracte nennen, aber an und für sich ist dieselbe höchst concret, es ist die des sich mit der Vernunft der Sache verständigenden Bewußtseins. Im Auslande sind die Preußen ihres Raisonnirens wegen berufen, was nichts anderes als die Aeußerung einer selbstthätigen Intelligenz ist, denn alle früher berührten Institutionen, die Gymnastik des Militairdienstes, die Einsicht des Volksunterrichts, die freigelassene Stadtverwaltung, die Prü-

fung der Beamten für ihre Anstellung, Alles dies beabsichtigt nichts, als Selbstständigkeit des Individuums durch Bildung, so daß wir factisch in Preußen den politischen Katholicismus, welchen ein Würtemberger ihm vorgeworfen, gar nicht in der von ihm beschriebenen Weise vorfinden, wenn wir gleich gern zugeben, daß Preußen noch eine viel höhere Stufe politischer Bildung, als die seiner gegenwärtigen Zustände, erreichen kann und muß. Diese Zukunft lebt aber in allen Preußen, welche um die Gestaltung ihres Vaterlandes sich kümmern und deren gewiß nicht so Wenige sind, als jener Würtemberger meint, der den Preußen vorwirft, daß sie wohl mit der Englischen und Französischen Geschichte und Verfassung, nicht aber mit ihrer eigenen vertraut wären. Eine nähere Bekanntschaft mit dem Lande würde ihm wohl eine andere Ueberzeugung schaffen und ihm begreiflich machen, daß die Preußische Staatszeitung nicht die Zeitung ist, die man auch als Ausdruck des Preußischen Staatsbewußtseins ansehen könne, denn in diesem Fall müßte sie, wie die Times, wie das Journal des Débats u. s. f. leitende Artikel haben. Was nun den Inhalt solcher Artikel ausmacht, das existirt in Preußen vorerst noch in der Form mündlicher Discussion.

Weil die Philosophie die höchste Form des wissenschaftlichen Erkennens ist, so hat sich in ihrem Schicksal das der Wissenschaft überhaupt immer reflectirt. Die neuere Geschichte Preußens als des „Staates der Intelligenz" läßt sich daher in dem Gange, welchen die Philosophie in ihm genommen hat, unschwer wiedererkennen und namentlich ist es die Berliner Universität, welche hier als charakteristisch gelten muß. Auf die Kant'=

sche Periode folgte sie bei ihrem Entstehen mit der Fichte-Schleiermacher'schen Epoche; auf diese kann man seit 1816 die Hegel-Marheinecke'sche rechnen; endlich ist auf diese die Steffens-Gabler'sche und Twesten-Hengstenberg'sche gefolgt. Die erstere war die Zeitgenossin des Freiheitskrieges; die zweite der Restauration und Julirevolution; die dritte ist die Reaction gegen die Emancipationstendenzen, welche mit der Julirevolution in's Leben traten. Der geistreichste und bei aller Keckheit besonnenste Vertreter des in jenen Tendenzen mitenthaltenen Fortschrittes war Gans; der gelehrteste und philosophisch gebildetste Vertreter der Reaction ist Göschel. Varnhagen ist mehr Beobachter des Ganzen, als Mithandler; er ist das Daguerrotyp der Zustände, deren Schilderung er bis zu mikroskopischer Feinheit treu aufzufassen versteht. Wenn es nun allerdings den Anschein hatte, als ob die Reaction über die Grenzen einer Reaction durch Hengstenberg's Treiben hinausgehen, ja vielleicht die Regierung mit fortreißen würde, und wenn die ängstlichsten Besorgnisse nach den Vorworten laut werden mußten, mit welchen die Hengstenbergische evangelische Kirchenzeitung, unterstützt vom Berliner politischen Wochenblatte, zwei Jahre hindurch in einem denunciatorischen Charakter mit ungemeiner Zuversicht auf den Gehorsam der Regierung gegen ihre Rathschläge auftrat, so hat doch die Regierung sich jedesmal gerade in der Krise der Streitigkeiten als wahrhaft freisinnig bewährt. Die hier aufzuführenden Thatsachen, an die nur erinnert zu werden braucht, sind allerdings nur Unterlassungsthaten, aber vom höchsten Werth: 1) Gesenius und Wegscheider, oder, was das-

selbe, die Rationalisten, blieben in ihren Aemtern, als auf ihre Entsetzung von den Pietisten angetragen war; 2) Strauß' Leben Jesu wurde nicht verboten; d. h. die wissenschaftliche Discussion blieb offen; auch wurde Leo's Antrag, die wichtigsten Untersuchungen in Lateinischer Sprache zu führen, unbeachtet, d. h. die nationale und damit tiefste Form der Wissenschaft frei gelassen; 3) die Anklage gegen die Hegeliogen, in theologisch-kirchlicher Beziehung von Leo, in juristisch-politischer von Schubarth, ist ebenfalls wieder verhallt, ohne eine Einmischung der Regierung zu provociren, welche in ihrer praktischen Weisheit den Kampf in der theoretischen Erörterung sich verzehren ließ.

Hält man nun diese Thatsachen fest, so sind sie doch wohl geeignet, einem trübsinnigen Skepticismus Widerstand zu leisten, als ob Preußens Regierung dem Obscurantismus sich zuneige und der progressiven, allerdings nur durch das Medium des Zweifels und der Kritik sich weiterbewegenden Wissenschaft den Rücken kehrte. Sie weiß zu gut, daß sie damit dem Princip des Staates zu nahe treten, daß sie seine herrliche Zukunft, die wohl verzögert, aber nicht verhindert werden kann, momentan an antiquirte Zustände opfern würde. Und in diesem Geist, den Sachs in seiner Rede über Lessing durch die Vergleichung mit diesem zu charakterisiren suchte, dessen Wesen Marheineke in der schönen Rede an Gans' Grabe durchdrang, dessen Begriff Böckh in seiner akademischen Festrede über d'Alembert und Friedrich den Großen mit den eigenen Worten des letzteren schilderte, in diesem Geist gesetzlicher und ihrer Vernunft selbstbewußter Freiheit wird

Preußen seine Bahn verfolgen und alle Besorgniß, sobald es zur Entscheidung kommt, immer rühmlich widerlegen.

Eine besondere Bürgschaft dafür, daß die Regierungen der Perfectibilität der wahrhaften Wissenschaft und Kunst nicht entgegen sind, scheint uns vorzüglich auch noch in der Theilnahme zu liegen, welche sie allen Associationen geschenkt haben, die mit solchen Zwecken öffentlich hervorgetreten sind. Ich meine: 1) die historischen Feste, welche das nationale Selbstgefühl und eine Vergleichung des Jetzt mit dem Sonst zur Folge haben müssen: das Dürer-, Guttenberg-, Schiller-Fest, das Göttinger Jubiläum, das Reformationsjubiläum, u. s. f.; 2) die Kunstvereine für Musik und Förderung der bildenden Kunst; 3) die wissenschaftlichen Vereine für Naturwissenschaft, Landwirthschaft, Philologie und Pädagogik. Will man auch hier noch die ostensible Theilnahme der Regierungen aus unlauteren Motiven polizeilicher Controle, lauernden Argwohns ableiten, so muß man doch mindestens zugeben, daß diese großen geselligen Centralisationen, in denen ein so mannigfacher allseitiger Austausch der Gedanken hervorgerufen wird, von ihnen nicht behindert sind. Diese Associationen sind im edelsten Sinne des Wortes demokratisch und werden ein immer mächtigeres Band werden, die gebildetsten Geister der ganzen Nation mit einander in wohlthätigen Contact zu setzen.

II.

Vertheidigung der Deutschen Universitäten gegen Diesterwegs Anklagen 1836.

Gegenstände des öffentlichen Lebens sollten von der Kritik nie anders als mit Rücksicht auf ihre geschichtliche Entwicklung zur Sprache gebracht werden, weil man sonst zu leicht in Abstractionen verfällt und gegen das Bestehende ungerecht wird, weil man sonst nicht blos das Mögliche und Nothwendige, sondern das Unmögliche fordert, weil endlich das Object selbst, als concrete Erscheinung, ohne Kenntnißnahme seiner historischen Position, unbegriffen bleiben muß. Unsere Universitäten werden jetzt von einem ganz anderen Geist als sonst beherrscht, weil der Geist der Zeit überhaupt ein anderer geworden ist. Daher ist das Leben der Professoren, die Sitte der Studirenden, die Methode des Unterrichts, jetzt ebenfalls verändert. Nun können Einige in der Beurtheilung der Universitäten den mittelalterlichen Zuschnitt noch nicht vergessen, während Andere sie schon, eben als Reste des Mittelalters, ganz abschaffen und statt ihrer bloße Fachschulen einführen möchten. Die Deutsche Nation hat wohl gefühlt, daß die Universitäten zwar re-

formirt, aber nicht exstirpirt werden können, ohne ein für die höhere Entwicklung aller Richtungen des Lebens wesentliches Organ einzubüßen. Daher die große Sorge der Regierungen und Schriftsteller, wie diese Institute, deren allgemeiner Zweck wahrhaft wissenschaftliche Bildung und freieste Charakterentwicklung ist, ihrer Idee gemäß von den Widersprüchen und Inconvenienzen ihrer Verfassung und Zustände mit den Forderungen der Zeit befreit werden können.

Auch Diesterweg will dazu einen Beitrag liefern. Das Wohlmeinende seiner Gesinnung ist anzuerkennen. Allein seine Kritik entbehrt eines festen politischen und scientifischen Standpunctes. Sie würde wahrscheinlich ganz unterblieben sein, wenn Diesterweg sich gründlicher auf die historische Entfaltung der Universitäten eingelassen hätte, denn mit der Einsicht in dieselbe würden die meisten seiner Vorwürfe und Forderungen von selbst verschwunden sein. Er fühlt auch selbst oft genug, daß gar Manches, was er den Universitäten zur Last legt, diesen gar nicht ausschließlich angehört, sondern dem ganzen gegenwärtigen Geschlecht eigenthümlich ist. Auch gesteht er ein, mehr nur die Mängel bezeichnen, als Rathschläge zu ihrer Abhülfe geben zu können. Zweierlei ist besonders an seinem Verfahren zu tadeln. Erstens ist er von einer bitteren, an Groll grenzenden Gereiztheit gegen die Professoren erfüllt, die ihn zu den ärgsten Ungerechtigkeiten hinreißt; zweitens behandelt er die Universität, Lehrer und Lernende, immer nach dem Maßstab der Schule und kann daher begreiflicherweise sich nicht in den freieren Styl des Lebens auf der Universität finden, sondern erblickt darin überall nur Zweck-

losigkeit und Sittenlosigkeit. Wir würden von der kleinen Schrift gar keine Notiz nehmen, ließe sich nicht voraussehen, daß Viele, welche entweder sich selbst durch den Mißbrauch der akademischen Freiheit geschadet haben oder deren Söhne, Verwandte, Freunde sich durch ihn zu Grunde richteten, oder überhaupt solche, deren Leidenschaft die negirende Polemik des Bestehenden ist. Diesterwegs kurzsichtiger Auffassung eine Bedeutung leihen werden, die sie an sich nicht hat. Um aber nicht in eine unangemessene Weitläufigkeit zu gerathen, wollen wir nur die Puncte hervorheben, welche Diesterweg besonders urgirt.

Zunächst wurde er durch Franz Theremins „Worte über die Deutschen Universitäten" zu seiner Schrift veranlaßt. Er hat sich von dem Vorschlage desselben, eine dialogische Unterrichtsmethode einzuführen, begeistern lassen, und greift den akroamatischen Vortrag mit großer Heftigkeit an. Daß derselbe in seinem altfränkischen Schlendrian ein wahrer Scandal der Universitäten ist, geben wir gern zu. Da wir jetzt den Buchdruck haben, so ist nicht abzusehen, weshalb die Collegia durch bloßes Dictiren zu Buchfabriken verhunzt werden sollen, obwohl auch beim bloßen Dictat das Auffassen des gesprochenen Wortes zum Niederschreiben und die Gemeinschaft mit Anderen, die alle auf denselben Gegenstand gerichtet sind, vor dem einsamen und lautlosen Lesen noch eine gewisse Energie voraus hat. Die akademische Thätigkeit soll die freie Erzeugung der Erkenntniß, nicht ein todtes Ablesen ein- für allemal fertiger Hefte sein, allein daraus folgt noch nicht, daß sie dialogisch verfahren kann. Von den Seminarien der Universi-

täten, wo dies Verfahren eigenthümlicher Zweck ist, reden wir hier nicht, sondern von den öffentlichen Vorträgen. Nicht blos die Menge ist hier ein Hinderniß, sondern noch vielmehr die in unserer Wissenschaft, schon seit Aristoteles, herrschende Systematik, deren in sich abgeschlossener Nothwendigkeit gegenüber der Einzelne in seiner Entwicklung wiederum ganz individuell erscheint, so daß das Gespräch, wenn sein vorherrschender Character nicht reproductiv, sondern wirklich productiv sein soll, sogleich von dem Idiosynkratischen der Meinung und von persönlichen Interessen afficirt wird. Bei uns Neueren wird Alles so leicht leidenschaftlich. Wir haben von der objectiven Haltung und affectlosen Betrachtung der Alten zwar den Begriff, aber nicht die Gewohnheit. Unsere Literatur hat sich mehrfach vergebens angestrengt, der Wissenschaft die dialogische Form wieder vindiciren zu wollen. Nicht etwa unsere Talentlosigkeit hat dies gehindert, sondern die Natur der Sache, weil die systematische Form eine höhere ist, von der die Wissenschaft ohne Nachtheil nicht mehr zurückkann. Schleiermacher, auf den Diesterweg immer als auf einen mustergültigen Professor hinzublicken pflegt, war mit dem Platonischen Dialog eng vertraut und bewies in der Weihnachtsfeier, wie geschickt er ihn nachbilden könne. Dennoch hielt er keine Conversatorien, sondern erklärte sich in seiner Schrift über die Deutschen Universitäten entschieden für den Kathedervortrag und hatte zu seinen Füßen immer Hunderte von emsig nachschreibenden Zuhörern, was er gewiß nicht geduldet haben würde, wäre es ihm nicht recht gewesen. Aber freilich muß die Systematik kein mechanischer Dogmatismus, sondern genetische Construction, dialektische

Entfaltung sein. Ist dies der Fall, so ist das Dialogische dem Systematischen **immanent**. Dann wird es leicht sein, daß die **Zuhörer unter sich** dialogisch verfahren oder auch zum Gespräch mit dem Lehrer getrieben werden, der immer gern dazu bereit sein wird. Ist er seine Wissenschaft lebendig zu entwickeln geübt, so wird er, wie schwierig auch gegen den Einzelnen und seine particulären Bedürfnisse das richtige Verhalten zu treffen oft sein mag, bei einer solchen Anmuthung nicht verlegen sein, wie es dem Pedanten begegnen kann, der ganz an seinen Heftparagraphen klebt, keiner neuen Wendung, keines neuen Gedankens fähig ist und der etwa in andere ihm fremde Richtungen geworfenen Jugend nur wieder vorzukäuen weiß, was er ihr bereits bis zum Ueberdruß oft dictirt hat. Unter den Studenten muß also in ihrer Geselligkeit der wissenschaftliche Dialog sich von selbst verstehen und es ist dies auch überall wirklich der Fall, wo ein Lehrer sie durch die Idee anzuregen im Stande ist. So enthält die Universität 1) den akroamatischen, streng fortschreitenden Kathedervortrag; 2) die reproductive Assimilation desselben in den Seminarien; 3) den freien nach allen Seiten beliebig ausschweifenden Dialog.

Theekränzchen verwirft Diesterweg und mit Recht, denn sie sind in der That das traurigste Surrogat für das Fehlen einer solchen von selbst zur gesprächlichen Mittheilung zwingenden wissenschaftlichen Erregung. Sie werden oft mit dem besten Willen gestiftet, besonders von Theologen, und mögen auch manchen Keim des Geistes pflanzen, manchen erwecken, aber größtentheils sind sie schläfrig und geniren endlich den gutmüthigen Professor eben so sehr als die culturbegierigen Studenten.

Diesterweg verlangt ferner, daß der akademische Vortrag deutlich sei, eine Forderung, welche gewiß auch jeder akademische Lehrer an sich macht. Allein Diesterweg hat einen sehr beschränkten Begriff der Deutlichkeit. Er dringt zwar sehr darauf, daß gedacht werde, daß der Jüngling zu einer gewissen Selbstständigkeit im Denken gelange, allein nach der Art und Weise, wie er selbst vom Denken und von den Ideen als von „Hochgedanken" spricht, zweifeln wir sehr, ob er dem Denken auch als reinem, als speculativem Raum geben würde. Er würde es wahrscheinlich für undeutlich erklären, wie sein dürftiges und schulmeisterndes Urtheil über Hegel verräth. Kenntnisse, meint er, besäßen wir genug, aber ihre Verarbeitung, ihr Durchdenken fehle und er läßt sich daher gegen die Gelehrsamkeit sehr bissig aus. Allein ohne Gelehrsamkeit d. h. doch im Allgemeinen, ohne einen Reichthum empirischen Wissens, ist ächte Gedankenbildung so wenig denkbar, als Gelehrsamkeit ohne philosophischen Geist fruchtbar. So beschränkt Diesterwegs Ansichten von der Speculation und Gelehrsamkeit sind, so beschränkt sind sie auch in Ansehung der Manier des Vortrags. Er will eine einfache, sachliche Entwickelung. Im Ganzen ist diese auch ganz angemessen. Wenn aber ein akademischer Lehrer durch Beredsamkeit, durch ein pittoreskes Wesen glänzt, oder wenn einem anderen die Gabe des Witzes zu Theil ward und nun sarkastische und ironische Pfeile dem Vortrage entsprühen, so halten wir das wahrlich für kein sonderliches Unglück. Die Individualität des Lehrers braucht auf der Universität nicht so scheu zurückzutreten, als auf der Schule. Im Gegentheil ist es der Entwickelung der

Studirenden nur fördersam, wenn sie von den verschiedensten Manieren der Darstellung unmittelbare Typen zu lebendiger Anschauung und Vergleichung bekommen. Diesterweg scheint besonders auf Eleganz der Diction, Glätte der Rede, Wohlklang des Organs mehr zu geben als billig ist. Nur zu häufig sind die Beispiele, wo Männer, welche in dieser Hinsicht eher abschrecken als anziehen mußten, durch die Macht ihres Geistes, durch die Tiefe ihrer Bildung, eine fast magische Gewalt über ihre Zuhörer übten, weil dieselben immer ursprünglicher Gedankenschöpfungen gewärtig sein und niemals declamatorische Leerheit fürchten durften. Ja sogar die Erfahrung ist zu machen, daß, wo ein Vortrag zur völligen Abgeschliffenheit ausgefeilt wird, wo die Rede in ihrer fließenden Periodik sich selbst bewundert, die Jugend, was die Sache angeht, kalt bleibt und nichts Rechtes lernt, weil der Lehrer die Aufmerksamkeit zu sehr auf die Schönheit der Form hinlenkt und nicht eigentlich zu arbeiten, sondern mehr zu seinem Vergnügen und zur ästhetischen Erbauung der Anderen zu sprechen scheint. Im Allgemeinen muß hier als Gesetz aufgestellt werden, daß der Lehrer die Fähigkeit haben müsse, sich der selbst variablen Durchschnittsintelligenz seines Publikums zu bemächtigen und darnach seinen Vortrag einzurichten. Denn Deutlichkeit ist ein relativer Begriff. In einem Lande z. B., wo die allgemeine Cultur noch zurück ist, wird der akademische Lehrer eine Menge von Bestimmungen zu erörtern haben, die er anderswo voraussetzen kann, weil sie bereits das ganze Leben durchdrungen haben, also dem Jüngling durch anderweite Vermittelung schon von früh auf geläufig sind, so daß sie, auch bei nur leiser

Berührung, in ihm anklingen. Darin aber ist Diesterweg Beifall zu geben, daß der Lehrer nur durch persönlichen Verkehr mit seinen Zuhörern dazu kommen könne, die Bedürfnisse ihrer Intelligenz und den Grad ihres Verständnisses seiner Vorträge zu erfahren. Indessen scheidet er dabei Lehrer und Forscher zu strenge und meint, der Lehrer werde im Allgemeinen um so tüchtiger sein, je weniger er Forscher ist. Allein dieser Meinung widerspricht eben so sehr die Erfahrung als die Natur der Sache, denn der Forscher ist offenbar am Tiefsten von der Idee der Wissenschaft durchdrungen und deswegen auch zu ihrer nachdrücklichen Mittheilung am geeignetsten. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, A. Wolf, Meckel, Schleiermacher u. A. haben an den Universitäten, wo sie lehrten, in ihrem Fach auch alle Andern überragt. Für die Muße der Einsamkeit, für Ansammlung neuer Kenntnisse und rücksichtslose, so zu sagen, experimentirende Vertiefung in die Idee, sollen dem akademischen Lehrer die Ferien sein, wo die Continuität der Zeit ihm erlaubt, sich neuen Anschauungen und Forschungen unbedingt hinzugeben. Diesterweg ist hier offenbar durch die Uebertragung des Begriffs der Schule auf die Universität zu jener falschen Theorie gekommen. Hätte er selbst die Erfahrung machen können, wie der Reiz neuer Untersuchungen, auch wenn sie noch nicht zu einem abgeschlossenen Resultat führen, die Jugend mit wissenschaftlichem Sinn entzündet, weil sie sich durch den ihr gegönnten Antheil an der Arbeit des Lehrers über den passiven Standpunkt des bloßen Lernens mitten in die Productivität hinausgerückt fühlt, so würde er nicht an solchen Abstractionen festgehalten haben.

Merkwürdigerweise soll die Gelehrsamkeit von dem akademischen Vortrage ausgeschlossen bleiben. Alles Historische soll durch die Gymnasialbildung schon abgemacht sein, oder durch Bücher erworben werden. Soll damit dem Wust von Büchertiteln, überflüssigen Citaten und Curiositätenkram entgegengetreten werden, so muß man der Opposition beistimmen. Aber nur gedankenlose Lehrer werden sich zuweilen so Ungehöriges zu Schulden kommen lassen. Wie das historische Element ganz soll beseitigt werden können, ist uns unbegreiflich. Wir halten die geschichtlichen Studien für ein Hauptbildungsmittel der akademischen Jugend, denn die Geschichte ist ja nicht geistlos, wofür Diesterweg sie zu halten scheint, sondern eben Geschichte des Geistes. Einer Nachweisung des literarischen Apparates, dessen eine Wissenschaft für ihre Existenz bedarf, kann sich der Lehrer nur zum Nachtheil der Studirenden entziehen, denn ihnen selbst fehlt die Uebersicht nicht blos, sondern auch die Kritik der vorhandenen Quellen. Aristoteles hat es auch schon so gehalten, und in den Einleitungen seiner Werke, bevor er zur Exposition seiner eigenen Ansicht kommt, alle seine Vorgänger die Revue passiren lassen. Auf der Schule ist das wieder anders, weil auf ihr der Gehorsam des Lernens vorherrscht, die Universität aber Selbstständigkeit der Ueberzeugung bezwecken und daher auch mit den Mitteln, sie zu gewinnen, bekannt machen muß. Eine so jämmerliche Behandlung der Geschichte überhaupt und des geschichtlichen Momentes jeder Wissenschaft, wie sie im vorigen Jahrhundert häufig war, und wie sie wohl sporadisch in manchem Professorenpetrefact noch vorkommen mag, hat sich gänzlich überlebt und Diesterweg

braucht in Wachler's, Ellendt's, Pischon's Lehrbücher der Geschichte nur einen Blick zu werfen, um sich zu überzeugen, in welch' wissenschaftlichem Sinn sie jetzt schon auf den Gymnasien behandelt wird.

Doch nicht blos den Unterricht der Universitäten verurtheilt Diesterweg, er erdreistet sich auch, die Professoren der Unsittlichkeit anzuklagen und läßt sich herab, auch die elendesten Dinge ihnen aufzubürden, die entweder factisch gar nicht oder, von der Universität aus angesehen, wenigstens nicht so existiren, als er sie schildert. Die Vorwürfe der gegenseitigen Verfeindung, der Klatscherei, der Rang- und Gewinnsucht, der Verdrossenheit in Erfüllung ihres Amtes u. s. w. können, aber gewiß nicht so in Pausch und Bogen, daß das Tüchtige und Rechtschaffene, wie bei Diesterweg, zur bloßen Ausnahme wird, nicht blos Deutschen Professoren, sondern den Professoren auch anderer Nationen und anderer Zeiten gemacht werden. Diesterweg lese z. B. Schlosser's Darstellung der Universitäten im Römischen Reich, oder des Buläus Geschichte der Pariser Universität. Es scheint ihm unbekannt zu sein, daß Herr Schütz einst einen Rasirspiegel für die Deutschen Universitäten schrieb, denn sonst würde er diese Fundgrube fauler Anekdoten zu benutzen wohl nicht unterlassen haben. Und nicht blos unter den Professoren giebt es Lässige und Egoistische, sondern alle Stände können solche mißrathene Exemplare aufweisen; oder ist etwa der Stand, dem Diesterweg angehört, so glücklich, frei davon zu sein? Man sollte bei den Professoren bedenken, daß das Bewußtsein, für die Erkenntniß der Idee zu wirken, eine eigene Reizbarkeit, selbst im Psychischen durch die

extreme Nervenaffection, hervorbringt. Für die Realität der Leistungen hat der Docent, außer seinem Gewissen, objectiv keinen anderen Maßstab, als die Frequenz der Zuhörer und die Auszeichnung in der literarischen und socialen Welt. Selbst die Behörden, die sich doch an etwas halten müssen, sind daran gewiesen, die Intensität des Werthes nach dem extensiven Umfang, den die Wirksamkeit eines Docenten gewinnt, zu messen. Je inniger ein Docent von der Wahrheit und Bedeutsamkeit dessen überzeugt ist, was er lehrt, um so weniger leicht kann er von seinem Einfluß auf die Jugend abstrahiren. Trifft er nun mit einem Collegen zusammen, der ganz entgegengesetzte Ueberzeugungen hegt, so wird ihn der Antagonismus, zum großen Vortheil der Studirenden, zur Empfindlichkeit gegen Alles aufregen, was von der Gegenseite emanirt. Die an sich bescheidensten, mildesten Menschen können hier bis zur, häufig nur temporären, Ungerechtigkeit in ihrer Opposition fortgerissen werden. Allein so gehässige Entzweiungen, wie Diesterweg sie mit grellen Farben malt, werden immer eine Seltenheit sein und die Dichtung des Publicums ist in solchen Fällen nur zu häufig nicht Dichtung, sondern Lüge.

Ueber die Anschuldigung der Habsucht und der Neiderei verlieren wir kein Wort, weil die gegenwärtigen Einrichtungen der Universitäten, einerseits die höhere Besoldung der Lehrer, andererseits das fast überall eingeführte Institut der Quästur hier ganz andere Verhältnisse herbeigeführt haben, als Diesterweg bei seinen Worten aus verjährten Zeiten vorschwebten. Aber er rügt auch, daß die Professoren, die zum Staatsdienst erziehen sollen, es selbst an Gehorsam gegen die Institutionen des Staats

fehlen lassen und an alten Vorrechten und Herkommen bis zur Widerspenstigkeit gegen das Gesetz festhalten. In der That, eine der härtesten Beschuldigungen! Zuerst wird das Ausstellen von Zeugnissen getadelt, wo nicht eine vollkommene Ueberzeugung von dem Fleiß oder Unfleiß erlangt sei. In einer Schulclasse, wo jeder Einzelne nach dem Katalog namentlich aufgerufen werden kann, ist eine so genaue Controlle möglich, auf der Universität, auch bei dem besten Willen und bei Anwendung aller zu Gebot stehenden Mittel, nicht, vorzüglich bei überfüllten Auditorien. Wir wälzen die Beschuldigung von den Professoren geradezu auf die Studenten und meinen, das Beste muß hier ihrem Gewissen überlassen bleiben. Der Student muß so viel moralische Würde haben, vom Docenten keine Unwahrheit sagen zu lassen. Er muß fühlen, welch' unendliche Gemeinheit es ist, von der unfehlbaren Verlegenheit desselben, ein großes Auditorium nur mangelhaft übersehen zu können, profitiren zu wollen. Aber auch hier fehlt es nicht an Verrath. Aus Vorsicht pflegen die Aengstlichen unter den Faulen kurz vor dem Schlusse einige Stunden zu erscheinen. Da der Docent sie das Semester über wenig gesehen hat, so werden ihn die fremden Gesichter, Gestalten und Trachten frappiren, besonders da sie aus schlechter Klugheit, um ja nicht unbemerkt zu bleiben, — was hülfe ihnen sonst ihr Nothbesuch? — sich seinen Augen bis zur Frechheit aufzudrängen suchen. Und dann wird er ihnen geben, was ihres Lohnes ist. Auf jeden Fall wartet ihrer die Nemesis im Examen, wo ihnen auch die glänzendsten Zeugnisse allein kein Durchkommen verschaffen und wo diese Subjecte mit ihren eilfertig zu-

sammengestoppelten, in verzweifelnder Unsicherheit tappenden Kenntnissen gewöhnlich die traurigste Rolle spielen. Für diese ist das Examen nicht blos ein Fegefeuer, in das Paradies amtlicher Versorgung einzugehen, sondern eine wahre Hölle, worin sie mit Recht untergehen. — Das andere Verbrechen, wodurch die Professoren gegen die Gesetze sich versündigen, ist die Säumniß im Anfangen und die Eile im Schließen der Collegia; so daß fast nie der legitime Termin befolgt, also den Studenten, von denen man doch die größte Pünctlichkeit des Besuchs fordert, mit schlechtem Beispiel vorangegangen wird. So nämlich sieht Diesterweg die Sache an. Von der Universität aus erscheint sie in anderem Lichte. Die Lässigkeit der Docenten ist das geringste Motiv, womit wir natürlich nicht in Abrede stellen wollen, daß es Docenten giebt, welche es nur contre coeur sind und daher jede Gelegenheit zum Feiern beim Schopf ergreifen. Allein notorisch sind es die Unregelmäßigkeiten der Studirenden, die jenes Abweichen vom Gesetzlichen veranlassen. Und auch diese Verstöße der Studenten werden bei Vielen durch ihre Reisen zur Universitätsstadt häufige Entschuldigung finden. In Preußen hat man auch eingesehen, daß das Uebel auf dieser Seite liegt und die neuen Immatriculationsgesetze suchen ihm abzuhelfen. Ueberhaupt ist die patriarchalisch-idyllische, aber oft auch cynisch-tumultuarische Zeit der Universitäten, wo diese mehr von den Studenten als von den Professoren abhingen, vorüber. Schon der ungeheure Umfang, zu welchem die Wissenschaften heranwachsen, nöthigt zu einer größeren Genauigkeit der Zeitbenutzung, während bisher auch die leselustigsten Professoren oft mehrere Wochen

mußten verfließen lassen, bevor die Studirenden aus den vier Weltgegenden sich einzufinden die Gefälligkeit gehabt hatten.

Auch Heimathlosigkeit, Mangel an Patriotismus, wird den Professoren vorgeworfen. Sie seien Mäkler, welche nur dem Geld und der Ehre nachzögen und durch einen Ruf nach dem Auslande ihre Gehalte nach Möglichkeit zu steigern suchten. Und gewiß existirt gar mancher Professor, der sich von der einen Regierung so viel, von der anderen so viel hat bieten lassen, bis er in der Verauctionirung seiner selbst seine Preiswürdigkeit nicht höher hat treiben können.

Solche Ausnahmen macht Diesterweg wieder zur Regel. Ein großes Motiv zur Uebersiedelung von einem Lande zum andern ist nun allerdings die Subsistenz, bei welcher aber Diesterweg bedenken möge, daß die meisten Professoren nicht blos für sich, sondern auch für ihre Familie, und nicht blos für diese, sondern auch für einen literarischen Apparat zu sorgen haben, dessen sie zum Weiterschreiten unumgänglich bedürfen und den anzuschaffen sie der akademischen Bibliothek, die so Vieles zu bestreiten hat, nicht immer zumuthen können, ganz abgesehen von der Nothwendigkeit, viele Bücher wegen ihres häufigen Gebrauchs als Privatbesitz haben zu müssen. Ist aber der Ruhm, die Ehre, das Motiv, so ist das freilich eine Eitelkeit. Aber man muß auch wenig Welt- und Menschenkenntniß besitzen, nicht zu wissen, daß diese Eitelkeit die verzeihlichste ist. Auf den Patriotismus der deutschen Professoren sollte Diesterweg vollends nicht schmähen, denn es ist doch wohl seit den Freiheitskriegen noch nicht allzulange her, wo er sich rühmlichst beurkundet hat. Weil die Wissenschaft das schlechthin Allgemeinste

ist, so schließt sie die Möglichkeit in sich, daß die ihr sich Widmenden eine große Beweglichkeit und Anschmiegsamkeit an neue Verhältnisse offenbaren können, weil sie überall sogleich das Allgemeine herauszufinden und sich anzueignen verstehn werden. Geht nun ein Docent, was an sich ein großes, anfrischendes Reizmittel der Cultur, von einem Staat zum andern über, braucht dann sogleich die patriotische Gesinnung ertödtet zu sein? Hört Jemand, weil er nicht mehr in Preußen, sondern in Baiern oder in der Schweiz docirt, auf, ein Deutscher zu sein? Und woher weiß Diesterweg, daß in denen, welche durch besondere Verhältnisse, man kann wohl sagen, gezwungen wurden, nach England oder Rußland zu gehen, die innigste Anhänglichkeit an die Heimath zu leben aufgehört hat? Nach unseren Erfahrungen können wir das Gegentheil versichern. Um aber die Freizügigkeit der Professoren von Land zu Land als Aposteln der Wissenschaft (wie ja auch die Apostel des Christenthums in Diesterwegs Sinn höchst unpatriotische Menschen waren) noch durch einen wesentlichen Grund zu rechtfertigen, so kann es nur zu oft der Fall sein, daß ein Talent in seiner Heimath unbeachtet und unerkannt bleibt, daß ihm die ganze Atmosphäre fehlt, worin es fröhlich gedeihen könnte, daß es vor Sehnsucht nach anderen Contacten still in sich verglimmt und ihm eine Transplantation nothwendig wird, wenn es nicht in einer ihm widersprechenden Umgebung schlechthin verkümmern soll, die es nicht versteht, weil sie ihm nicht verwandt ist. Der ringende Geist wird dann oft zur Carricatur, er, der in günstigerer Localität die Zierde seiner Nation geworden wäre. Es wäre deshalb die größte Beschränkt-

heit, den akademischen Lehrer zum Patriotismus etwa so zu verpflichten, wie es mit dem Officierstande des Militairs der Fall sein muß.

Lächerlich ist die Anklage Diesterwegs, daß die deutschen Universitätsprofessoren nicht „in Ideen“ leben. Wir Deutsche sind deswegen im Auslande verrufen und nun kommt ein Deutscher und macht uns diesen Vorwurf! Ich weiß freilich nicht, was Alles Diesterweg unter den weiten Mantel jenes Ausdrucks subsumiren mag. Jedoch kommt es ihm besonders auf die Aufopferung für die Ideen an und da denke ich, wird es nicht Fichte allein sein, den wir nennen können. Es ist ferner unwahr, daß die Professoren auf der einen Seite sich „nicht für das Individuum interessiren,“ auf der anderen „an der allgemeinen Fortentwickelung des öffentlichen Lebens und seiner Zustände“ keine Theilnahme bezeugten. Zachariä, Paulus, Mittermaier, Wachler, Savigny, Troxler, Gans, v. Raumer, Ranke, Niebuhr (den die Theilnahme sogar tödtete!), Niemeyer, v. Baader u. s. f. u. s. f. sind also wahrscheinlich wieder Ausnahmen? Jene Gelehrte, welche, in Indifferentismus gegen die Welt und ihre Verpuppungen versunken, sich als Mumien mit geschmackloser Vielwisserei einbalsamirten, wo sind sie jetzt? Nur als verwitternde Trümmer des vorigen Säculums bewahrt vielleicht die eine und andere Universität noch einen solchen banausischen Magister, wogegen in unserem Jahrhundert die Strömung des Weltlebens so excessiv ist, daß es sogar nicht an Mißverhältnissen der Professoren zu den Regierungen fehlt, die aus dem übergroßen Interesse derselben an der politischen und kirchlichen Entwicklung der Zeit entspringen.

Ueber die Studenten geht Diesterweg kurz hinweg. Wenn er für sie gymnastische Uebungen, gesellige Bildungsanstalten, corporative Formen und allmälige Hineinbildung in die Oeffentlichkeit verlangt, so sind das sämmtlich Forderungen, über welche man jetzt ziemlich einverstanden ist und welche erst jüngsthin, im zweiten Heft der Deutschen Jahrbücher, 1835 (von Gervinus?) viel gründlicher beleuchtet worden sind. Aber Diesterweg fordert in seinem Eifer auch „Wegräumung aller die Sittlichkeit junger Männer gefährdenden Dinge, Personen, Einrichtungen, Sitten u. s. w." Was kann nicht Alles die Sittlichkeit junger Männer gefährden! Gäbe uns Diesterweg namentlich an, wie man die Phantasie aus ihnen herausschaffen kann, so dürfte es gelingen, ihm solche Nullitäten von Charakteren zu liefern, als er zu wünschen scheint. Nicht blos das Bordell-, Credit- und Duellwesen erbittert ihn, auch der monatliche Miethwechsel und sogar das Essen nach der Karte hält er für sittengefährlich! Weder die Professoren noch die Pedelle sind allwissend und allgegenwärtig, ist wohl die einzige Antwort, die man der Art und Weise, wie Diesterweg diese Angelegenheiten bespricht, entgegensetzen kann. Dem Jüngling alle Versuchung ersparen, ist zwar milde, aber nicht weise gedacht. Durch Abstraction vom Bösen kann sich die Sittlichkeit nicht bilden. Um ein Mann zu werden, der sich in der Gewalt hat und seine Begierden sich zu unterwerfen versteht, bedarf es der Versuchung, um durch den Kampf mit ihr im Willen zu erstarken. Solche Versuchungen ergeben sich jedoch, weil jede Versuchung von Außen und Innen kommt, überall und ihnen nicht zu begegnen, müßte man aus

der Welt herauslaufen. Wie sehr schon der Gymnasiast ihnen ausgesetzt ist, hat sich bei den mannigfaltigen Mittheilungen, zu denen die Lorinser'sche Schrift Veranlassung gab, hinreichend gezeigt und Diesterweg möge bedenken, daß die Jünglinge zum großen Theil nicht so engelrein zur Universität kommen, als er, mit sentimentalem Hinblick auf die unglücklichen Eltern, die einen Sohn zur Schlachtbank der Universitäten schicken, zu malen liebt. Wenn er aber große Städte der akademischen Jugend für besonders gefährlich hält, so ist er auf Schleiermacher's Schrift über die deutschen Universitäten zu verweisen, wo im Anhang ein besonderes Gutachten über die Qualification Berlins zur Universitätsstadt, namentlich in Betreff der Disciplin, gegeben ist. Und außerdem kann er sich aus den Aktenstücken in Fichte's und A. Wolfs Leben überzeugen, daß der Philosoph und Philolog, welche beide mit Weltkenntniß, psychologischer Feinheit und pädagogischem Takt wohl ausgerüstete Männer waren, in dieser Angelegenheit mit dem Theologen übereinstimmten.

Ganz am Schluß richtet sich die hypochondrische, in lauter Besorgnissen sich aufreibende Skepsis Diesterwegs noch gegen die Religiosität unserer Studirenden, mit der es indessen wohl nicht so schlecht steht, als er fürchtet. Was er noch über Lehr- und Lernfreiheit sagt, ist zu skizzenhaft, als daß es der Mühe lohnte, darauf einzugehen. Trotz mancher Verstimmungen, Pedantismen und Licenzen haben wir Deutsche doch im Ganzen noch nicht vergessen, daß die Wissenschaft keine andere Auctorität als die der Wahrheit kennen darf.

III.

Leo's Geschichte der Französischen Revolution 1842.

Aus zwei Theilen seiner Universalgeschichte hat Leo in Einem Bande die Geschichte der Französischen Revolution zusammendrucken lassen. Er hat sich dabei vorzüglich der detaillirten Schilderung der Gräuelscenen beflissen, welche dieselbe begleiteten. Dagegen wäre nun an sich nichts zu sagen, denn diese Scenen sind einmal da gewesen und gehören insofern der Geschichtschreibung an. Aber Leo sucht nach ihnen mit besonderer Vorliebe, um desto gründlicher von allem Interesse zurückzuschrecken, was außerdem mit der Geschichte der Revolution sich verknüpft. Die lebhafte Genremalerei der blutigen Bestialitäten, dieser Terrorismus des Zerstörens und Mordens, soll die politische Gestaltung in den Hintergrund drängen. Mignet und Thiers werden daher auch von ihm ausdrücklich der Oberflächlichkeit, der Effecthascherei, der Beschönigung geziehen. Zur Gründlichkeit der Kenntniß der Revolution gehört nach Leo vor allen Dingen die Kenntniß ihrer Blutfrevel, ihrer „Mördergeneration.“ So widrig und moralisch verwerflich aber alle diese Scenen sind, so muß doch der Histo-

riker am Besten wissen, wie unvermeidlich sie waren; er muß wissen, daß die persönliche Schuld der Einzelnen in der Immoralität ihres Handelns eine andere ist, als die Schuld des Ganzen. Sollte man ein Volk nach dem Maaßstabe messen, welchen die vereinzelten Thatsachen darzubieten scheinen, so würde kein Volk in der Weltgeschichte Ehre verdienen. Die Juden aber, das Volk Gottes, würden, nach den eigenen Urtheilen ihres Gottes über ihre Verstocktheit und Herzenshärtigkeit, anderen Völkern an den verruchtesten Unthaten nicht im Geringsten nachstehen. Nach Steffens (die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden) sind die Deutschen das auserwählte Volk der neueren Geschichte. Aber welche Scheußlichkeiten wären es wohl, die man von den Deutschen nicht erzählen könnte? War z. B. der Bauernkrieg (S. Leo's Universalgeschichte III., 117 ff.) nicht von der Furie des Verwüstens und Mordens begleitet? Herrschte nicht an den Höfen der deutschen Fürsten nach dem dreißigjährigen Kriege die schnödeste Liederlichkeit, die sittenloseste Eitelkeit und Grausamkeit (s. Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrh. I. 1836. S. 209. ff.)?

Wir wollen Leo aber auch dies zugestehen. Er soll sich durch die „Beispiellosigkeit" der Revolution entschuldigen dürfen. War es aber historisch, unsere Zeit, die Bewegungen unserer Theologie und Philosophie, mit dem Raisonnement der Revolutionsphilisophen, eines Anacharsis Cloots u. A., zusammenzumengen? Leo kann in seinen Referaten das Wort Vernunft und Freiheit nicht niederschreiben, ohne daß ihm sogleich Arnold Ruge einfällt. Entweder im Text oder sogar in Noten unter demselben mit Ausrufungszeichen bemerkt er dann:

„gerade wie die Hegelingen bei uns." Er setzt also die von ihm früher erhobene Anklage derselben auf Atheismus u. s. w. fort. Wir sind nichts weniger, als gemeint, die Theologie der sogenannten Hegelingen anzuerkennen oder die Schroffheiten der Aeußerung zu vertreten, wozu sie in der Polemik sich haben hinreißen lassen, aber so viel Sympathie für sie müssen wir haben, eine solche Verdächtigungsmanier empörend zu finden. Das ist nicht Bekämpfung, das ist Beschimpfung. Das ist nicht trockene Facticität, das ist Entstellung des Thatbestandes, denn Strauß, Feuerbach, B. Bauer, sind zu ihren negativen Extremen auf einem wissenschaftlichen Wege gekommen, den wir Schritt vor Schritt verfolgen können und es hat bisher noch nichts verlautet, was sie als wüste Weltmenschen, als bankerutte Teufel zu stempeln erlaubte. Daß Feuerbach und Bauer in der letzteren Zeit in der Polemik gegen ihre Gegner leidenschaftlich sich erhitzt haben, ist bedauerlich, aber sind ihre Gegner etwa weniger leidenschaftlich gewesen? Wären jene aber auch noch energischer in ihrer Apologie verfahren, so würde das immer noch nicht berechtigen, sie mit dem genußsüchtigen Fanatismus eines Anacharsis Cloots zusammenzuwerfen. In der Züricher Angelegenheit hätte Strauß den besten Revolutionsstoff in Händen gehabt — und wie hat er sich benommen? Welche Regierung würde ihm wohl das Zeugniß eines maaßvollen, verständigen, von aller politischen Intrigue freien Betragens versagen?

In der Vorrede seiner Geschichte setzt Leo die Nothwendigkeit der Revolution als zweifellos, läßt sich nun aber aus falsch verstandenem Patriotismus verleiten, eine

Parallele Frankreichs und Preußens in der Weise zu ziehen, daß Frankreich dem Abgrund der Selbstvernichtung, Preußen, was uns übrigens natürlich nur sehr lieb sein könnte, dem Gipfel der Vollendung entgegengehen soll. Er gesteht zu, daß auch Preußen vor 1806 in sich aufgelöst gewesen sei, daß es auch einer Revolution bedurft habe — aber dieselbe sei ihm in Gestalt eines Unglücks von Außen her erschienen, wodurch es zur Selbsterkenntniß gebracht sei. Leo selbst sagt aber, die Regierung habe vor 1806 schlechte Organe gehabt; die Gesellschaft sei verderbt gewesen u. s. w. Heißt dies etwas Anderes, als: wäre Preußen nicht im Innern durch Beamtendespotismus, Mangel an wahrhaft politischem Bewußtsein, religiöse Heuchelei, Ueppigkeit, Frivolität, schwach gewesen, so würde man es von Außen nicht so leicht haben umstoßen können?

Aber Leo läßt nicht blos das Unglück nur von Außen kommen, sondern er sieht darin auch eine besondere, gnädige Fügung Gottes, der uns Preußen gewaltsam habe erschrecken und durch Demüthigung auf den rechten Weg zurückbringen wollen. Dagegen behauptet er, daß Gott von Frankreich sich abgezogen habe und daß Alles, was dort geschieht, nur Menschenwerk sei, das haltungslos verrotten müsse, während bei uns Alles Gotteswerk sei, wie Preußen dies mit jedem Schritt mehr offenbare. Alle Achtung der Liebe zum Vaterlande, aber sollen wir solcher fleischlichen Sicherheit uns hingeben? Sollen wir wähnen, Gott sei unser Nationalgott, wie die Juden denselben für sich in ausschließender Weise in Anspruch nahmen? Sollen wir alles Ernstes glauben, daß ein Volk von mehr als dreißig Millionen, ein Volk,

das so mächtig in das Geschick der Welt eingreift, von Gott verlassen sei? Sollen wir glauben, daß die Christen, die in Frankreich mit aufrichtigem Herzen zu Gott beten, ein tauberes Ohr treffen, als wir Preußen? Oder sollen wir zweifeln, daß es in Frankreich wahrhaft fromme Menschen giebt? Ja, noch mehr, nicht nur fromme Menschen, nicht nur Christen, nein, gute Katholiken gibt es dort und zwar nicht blos in den Provinzen, die reich daran sind, sondern selbst in dem sündigen Paris. Sollten wir Preußen mit dem Leo'schen Patriotismus Ernst machen, so würden wir uns einer Eitelkeit, eines frommen Stolzes schuldig machen, den jeder rechtschaffene Geistliche als Pharisäismus strafen müßte. Denn Gott zu danken, daß man nicht sei, wie die Franzosen, das ist der von Christus verworfene Pharisäismus. Was sollen die Franzosen von uns urtheilen, wenn sie uns in solche Selbstgefälligkeit versunken antreffen, daß wir sie von der Vorsehung Gottes auszuschließen, uns dagegen für seine Günstlinge zu erklären wagen?

Leo scheint auch selbst die untheologische Vermessenheit seiner Behauptung gefühlt zu haben. Er bedauert, daß ein einst so herrliches, so reich begabtes Volk, das noch jetzt eine so bedeutende Stellung in der Geschichte einnehme, einen solchen Selbstmord begehe. Aber was Leo ganz vergessen hat, das sind die übrigen Deutschen Staaten. Oder soll man dieselben bei seiner Schilderung unter Preußen subsumiren?

Das Heilmittel unserer Zeit liegt nach Leo in der Kirche. Nicht die Fortbildung des Staates in seiner Organisation ist das, worauf es nach ihm zunächst an-

kommt, sondern die kirchliche Reformation der Individuen, welche nur dadurch nach ihm bewirkt werden kann, daß die Kirche sich wieder unmittelbar um das Haus kümmert. In dieser Verwechselung oder vielmehr Vereinerleiung des kirchlichen Lebens mit dem sittlichen und religiösen scheint mir Leo immer mehr ein Romane als ein Germane zu sein. Denn die Romanischen Völker haben stets daran gekrankt, die unsichtbare Kirche gegen die sichtbare hintanzusetzen, während die Deutschen von Ketzerverfolgung, Inquisition u. s. w. nicht in gleichem Grade durchdrungen sind, weil sie die Anerkenntniß der Religiosität weniger an eine bestimmte äußerliche Form banden. Die Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben, nicht durch die Werke, ist das Axiom der Deutschen Reformation. England steht nach seiner Halbschlächtigkeit zwischen den Romanen und Germanen auch kirchlich in der Mitte und vermochte durch seine insularische Isolirung sich auch darin zu erhalten. In dem Verständniß Romanischen Wesens, der Italiener, ferner Richelieu's, Mazarin's, Alba's, finde ich daher Leo immer am glücklichsten und alle Momente der Revolution, worin die von ihm den Romanen zugeschriebene „Petulanz“ (S. Universalg. III. 196 ff.) besonders hervortritt, sind am gelungensten.

IV.

Carové's Darstellung des Messianismus, der neuen Templer und der Philosophie in Frankreich 1834.

Daß Carové fortfährt, den Deutschen von der Bildung der Religion, der kirchlichen Lehre und Philosophie bei den Franzosen und Italienern kritische Berichte zu erstatten, ist eins der schönsten Verdienste seiner vielseitigen Bemühungen. Die vorliegende Sammlung enthält eine Menge interessanter Actenstücke zur Geschichte der tiefen Bewegung, welche in der katholischen Welt mehr und mehr um sich greift. Die Elemente derselben sind von Carové theils in frühern Schriften, theils in dem Vorwort zur gegenwärtigen, außerdem aber am treffendsten von M. Veit in seiner Schrift über den St.-Simonismus so gründlich auseinandergesetzt, daß wir es für überflüssig halten, an das Allgemeine zu erinnern und uns sogleich dazu wenden, das Besondere hervorzuheben, was durch vorliegende Schrift resultirt. Auch hier können wir in mehrer Beziehung voraussetzen, daß das Factische noch in der Erinnerung der Leser lebendig ist wie die Auflösung der St.-Simonisten in Frankreich, die Aufmerksamkeit, welche das öffentliche Auftreten der Templer

erregte, die Stellung, welche Lamennais jetzt zum päpstlichen Stuhle einnimmt u. s. w. Es sei uns daher vergönnt, uns über die Bedeutung auszusprechen, welche in diesen Vorgängen zu liegen scheint.

Der Eindruck, welchen die Lecture der Carové'schen Schrift hinterläßt, möchte dem vergleichbar sein, den der Blick in einen dampfenden Krater hervorbringt; zerrissene Felsenwände, glänzende Schwefelblumen in den Spalten absetzend, tief unten die verhaltene Glut kochender Laven, bald sichtbar, bald von schwarzen Rauchsäulen überdeckt; über dem sengenden und donnernden Boden ein tiefblauer Himmel, zu welchem die erzitternde und doch starre Masse sich hinaufzusehnen scheint. Besonders die Abtheilung: „Zeitstimmen aus und über Frankreich", aus den Schriften von Ballanche, Stendhal, Poupot, Balzac, Jules Janin, Lamennais, Lerminier u. s. w. macht solche Wirkung. Der oberflächliche Verstand sieht in der Geschichte höchstens Veränderungen, die einmal unvermeidlich sind, sei es, daß innere Nothwendigkeit sie erzeuge, sei es, daß ein Gott, ein un je ne sais quoi sie äußerlich mit unabwendbarer Macht anordne. Der eindringlichere, reflectirende Verstand erkennt bald, daß die Veränderungen, die als besondere Thatsachen von einander isolirt werden können, sich gegenseitig bestimmen, daß also durch Eine Veränderung, in welches Gebiet sie auch falle, alle andern Gebiete irgendwie mitverändert werden müssen. Früherhin hatte es der Betrachter der Geschichte leicht; Staat, Kirche, Religion, Wissenschaft, Kunst wurden als verschiedene Sphären in einseitiger Consequenz auseinandergehalten. Das hat sich geändert. Die dringendste Foderung der neuern Zeit ist, die innere Einheit jener

mannichfaltigen Richtungen zu erfassen. Auf höchst merkwürdige Weise, in den vielfachsten Formen, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus liefert Carové's Buch Zeugnisse für das Streben der Völker, ihre Gegenwart aus der Vergangenheit zu verstehen, aus solchem Verständniß eine Erkenntniß der Zukunft abzuleiten und nach dem Maß beider Seiten die Mitte selbst mit Bewußtsein zu bestimmen. Die Völker wollen, so zu sagen, nicht mehr blos geschichtlich werden, sie wollen vielmehr mit zweckvoller Besonnenheit ihre Geschichte auch machen. Die Gährung dieses Dranges muß auch, bevor er sich organisch consolidirt, in den Individuen sich nothwendig bis zur Raserei erschöpfen, denn jeder Act der Weltgeschichte fodert seine Opfer; das Außerordentliche muß Anstoß erregen, bis es seine Nothwendigkeit allgemein fühlbar gemacht hat und allmälig in die stille Gewohnheit des übrigen Lebens verschmilzt.

Von den Versuchen, welche Frankreich in dieser Hinsicht gemacht hat, lassen sich jetzt im Ganzen drei Richtungen unterscheiden. Als die ursprünglichste muß die genannt werden, welche mit der Vergangenheit übereinstimmt, nichtsdestoweniger aber in der Gegenwart sie nicht mehr in ihrer frühern Weise will gelten lassen. Diese Entzweiung des Geistes, da sie das Unmögliche fodert, ist furchtbar. Alle Fortentwickelung ist bedingt durch Aufhebung des Vergangenen. Das Alte braucht deshalb nicht feindlich zerstört zu werden; das Wahre in ihm ist vielmehr als unumstößlich, als für weiteres Fortwirken schlechthin nothwendig anzuerkennen, soll aber und kann über dasselbe hinausgegangen werden, so bedarf es nothwendig der Umbildung, d. h., es wird verändert; es

ist dann der Sache nach wol im Neuen enthalten, in seiner particulairen Selbstständigkeit jedoch verschwunden. Die Römische Hierarchie, die einst für Europa's Begeisterung so wohlthätig wirkte, widerspricht als Hierarchie dem gegenwärtigen Bewußtsein der Völker; hier und da mag sie noch in der vollen Souverainetät mittelalterlichen Glanzes Existenz haben; solche locale Fragmente sind Schneeflecken vergleichbar, welche in den untern Thalkrümmungen oft noch liegen bleiben, wenn der Frühling auf dem Kamm der Berge bereits Alles mit Blumen und Blüten überdeckt. Im Allgemeinen ist die Macht der Curie geknickt; der Papst ist nicht mehr Papst; die Polemik gegen ihn kann sich in Ruhestand versetzen lassen, nachdem die Römische Kirche als Basis des Papstthums innerlich in sich gebrochen ist. Die edle Begeisterung für ein so gewaltiges System konnte zu dem Gedanken seiner Restauration führen; ein Mann von energischem Charakter, von glühendem Eifer, gelehrt, phantasiereich, beredt, liebevoll wollte dem erstorbenen kirchlichen Mechanismus neues Leben einhauchen. Allein er konnte sich der Bildung, welche die Zeit errungen, nicht entziehen; er erkannte die allgemeine Vernunft des menschlichen Geschlechts als die Autorität an, aus welcher jede subjective Vernunft die Gewißheit der Wahrheit zu entnehmen, der sich jede geistige Individualität zu unterwerfen habe. Allein damit wurde ja eben der an und für sich freie Gedanke der äußerlich gegebenen historischen, begrifflosen Tradition entgegengesetzt. Folglich mußte sich diese gegen jenen Versuch einer Verjüngung des kirchlichen Lebens durch die Kraft wahrhaft vernünftiger Ueberzeugung erklären; denn mit der Zustimmung zu jener Ansicht würde sie ihre eigne

Existenz aufgehoben, ihre absolute Autorität in Decretirung der Wahrheit vernichtet haben. Das ist das Verhältniß, in welchem Lamennais sich zum Papst befindet; hieraus sind alle so viel besprochenen Oscillationen im Betragen des Einen und Andern, der Wechsel ihres Anziehens und Abstoßens begreiflich. Der Papst will die geistlose Autorität seiner Infallibilität u. s. w. nicht aufgeben; Lamennais will weder die Römische Hierarchie noch die innige Selbstüberzeugung der Wahrheit aufgeben. Als Carové seinen Aufsatz über Lamennais und seine Schule im vorliegenden Buch wiederabdrucken ließ, kannte er dessen „Paroles d'un croyant" noch nicht, die seitdem erschienen sind; aus diesen prophetischen Tönen klingt ohne alle formelle Verletzung der Römischen Hierarchie das Bewußtsein der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, der Gleichheit ihres Verhältnisses zu Gott, zur Wahrheit, zum Besitz u. s. w. mit erschütternder Gewalt hervor, so daß der specifische Unterschied von Klerikern und Laien darnach als ein künstlicher anzusehen ist, der wieder verschwinden muß, weil er im Wesen der Menschheit keine Begründung findet. In diesem Büchlein hat Lamennais seinen ganzen Enthusiasmus concentrirt, die abgelaufene Geschichte von allen Seiten in ihren letzten Zuckungen erfaßt und das kirchliche Element zum allgemein Menschlichen, zum Religiösen erhoben.

Einer solchen Tendenz, aus dem Vorgefundenen heraus eine neue Gestaltung der Kirche, des Staates u. s. w. herbeizuführen, ist diejenige entgegengesetzt, welche ganz von vorn eine neue Aera beginnen möchte. Allerdings erleben auch Völker solche Momente wie Individuen, wo sie die Last einer gewordenen Bildung, einer ihnen nicht

mehr genügenden Existenz für beendigt erklären müssen, um sich aus dem Grabe verlebter Zustände zu erretten. Die Freiheit des Geistes schließt nothwendig in sich, von dem Vergangenen abstrahiren zu können; nur die Realisirung dieser Möglichkeit, also nur die gewaltsame Theilung der Zeit in zwei Hälften, eines zum Tod ergrauten und eines frisch wie nach den verlaufenen Gewässern der Sündflut wiederaufgrünenden Daseins, vermag oft vor dem Untergang zu schützen; ja, man darf behaupten, wo diese Möglichkeit verschwunden ist, kann die Geschichte nur von einer Auflösung erzählen. Nun ist wol keine Frage mehr, daß das Französische Volk in der Revolution wirklich eine solche Krise bestanden hat. Mit ihr hat entschieden eine neue Zeit für Frankreich und Europa begonnen. Allein es ist ein großer Unterschied, ob eine solche Krise wirklich das Volk durchdringt, oder ob sie, nur einzelne Seiten des ganzen Volkslebens berührend, einer Partei im Volke oder gar nur einer Gesellschaft, vollends einem Individuum als solchem angehört, wenn auch die Bestrebungen derselben mit der Gestaltung des Volksgeistes, wie sich von selbst versteht, einen nähern oder entferntern Zusammenhang haben. Carové's Buch enthält sehr denkwürdige Beiträge zur Kenntniß solcher Versuche in der Geschichte des Verfalls des St.-Simonismus, in der Geschichte der Templer und des edeln Polen Hoene Wronzki. Die St.-Simonisten hatten einen sehr bedeutenden Punkt des modernen Lebens, das Elend der untern Volksclassen, ins Auge gefaßt. Sie veranlaßten zu dem für unsere Staaten so wichtigen Gedanken, aus der Erfindung von Arbeit und aus der Gleichstellung aller noch so verschiedenartig beschäftigten

Individuen zum Genuß ein eignes Studium zu machen, damit es Niemanden, wenn er nur arbeiten wolle, an Mitteln der Subsistenz und ebenso wenig an erquickender und angemessener Erholung von der Anstrengung der Arbeit fehle. Dadurch, daß dieser Gedanke die Sympathie eines großen Theils der Franzosen für sich haben mußte, ward der Verein der St.-Simonisten über die beschränkte Sphäre einer Gesellschaft zum Rang einer Partei erhoben, allein nur vorübergehend, da er sich nicht zu beschränken verstand und durch private Leidenschaften sein objectives Interesse zerstückelte. Die Handwerkerassociationen haben später auf rohe Weise ein Moment des Ganzen zu verwirklichen gesucht, eine stürmische Caricatur von dem Verhältniß zwischen Arbeit und Genuß wie die sittenlose Theorie Enfantin's über die Ehe eine heillose Caricatur der Gleichheit der Individuen. Die Templer, welche die ursprüngliche christliche Kirche zu erhalten versichern, sind eine bloße Gesellschaft. Als Besitzer einiger antiquarisch beachtenswerther Documente, als Nachhall eines berühmten Namens, als Opposition gegen die päpstliche Hierarchie, als eine Zeit lang Aufsehen erregend, sind sie wohl merkwürdig, aber mehr als historische Curiosität, denn als irgend eine besondere Wirkung hervorbringend. Sie haben durch Herausgabe ihres Levitikons, einer Zusammenstellung ihres Johannisevangeliums und der Hauptmomente ihrer Verfassung, vollends ihrer Ausbreitung Grenzen gesteckt, denn weder die Lehre noch die Constitution vermag tiefere Bedürfnisse zu befriedigen, welche über die Eitelkeit, etwas Appartes haben zu wollen, hinaus sind.

Hoene Wronzki ist im Allgemeinen den Bestrebun-

gen St.=Simon's verwandt. Allein St.=Simon war praktischer und hatte bei aller Eigenthümlichkeit doch nichts Wunderliches an sich. Anders aber vermögen wir die specifische Seltsamkeit, welche Wronzki's Schriften durchdringt, nicht zu bezeichnen. Sonderbare Worte, mathematische Formeln für speculative Begriffe, willkürliche Periodentheilung der Geschichte, keck hingeworfene Behauptungen hemmen die Auffassung überall. Wronzki nennt sein ganzes System (sit venia verbo) „Messianismus", um anzudeuten, daß nach den Perioden, die er in der bisherigen Entwickelung der Menschheit unterscheidet, die Verwirklichung desselben der Zukunft aufbehalten ist. Das Absolute ist der einzige Gegenstand alles Strebens; die Beschäftigung mit demselben hat aber eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Die negative besteht in der Befreiung der Intelligenz von der Abhängigkeit vom Irdischen, von der äußerlichen Bedingtheit durch dasselbe. Indem Wronzki die Summe aller derartigen Hemmungen in dem Wort χρῆμα zusammenfaßt, nennt er die Richtung der Philosophie auf Fortschaffung derselben Achrematismus. Er ist das erste Attribut des Messianismus; das zweite ist der Sehelianismus, ein aus dem Hebräischen gebildetes Wort, um Vernunfterkenntniß auszudrücken. Die Religion des Christenthums, die er als die wahrhafte anerkennt, soll nämlich nicht blos als gegebenes Object der göttlichen Offenbarung gelten, sie soll auch zur Gewißheit des Gedankens erhoben werden; wie sie an sich vernünftig ist, so soll auch diese ihr immanente Vernunft für das menschliche Bewußtsein ins Dasein treten, und die Kant'sche Philosophie insbesondere soll eine Einleitung zur Begründung solcher Erkenntniß

werden. Wie nahe beide Bestimmungen des Achrematismus und Sehelianismus mit der Verknüpfung zusammenhängen, welche der St.-Simonismus zwischen der Industrie und dem religiösen Cultus festsetzte, ist leicht einzusehen. Auch suchte sich Wronzki mit ihm zu associiren, jedoch ohne Erfolg. Die Zerwürfnisse, in welche W. mit seinem Schüler, dem Kaufmann Arson, gerieth, der Mangel an Anerkennung (er hatte sich allmälig an fast alle Akademien gewandt), die Dürftigkeit seiner Lage, nachdem er sein Vermögen seinen Studien geopfert hatte und er seine Subsistenz durch Unterrichtgeben sichern mußte, dies Alles scheint Wronzki ganz verdüstert und ihm, wie es bei solchen Leuten so oft zu geschehen pflegt, den kritischen Zustand des menschlichen Geschlechts mit übergrellen Farben dargestellt zu haben. Carové gibt einen ziemlich übersichtlichen Auszug aus seiner Lehre und eine recht gründliche Kritik, welche besonders das Unhistorische in Wronzki's weltgeschichtlichen Constructionen aufdeckt, indem sie den Gang darstellt, welchen die philosophische Betrachtung der Geschichte schon seit der Reformation in Europa genommen hat. Gewiß wird Jeder dem edeln Wronzki inniges Mitleiden schenken, da er, von Begeisterung für die Menschheit getrieben, in die Selbsttäuschung verfallen ist, seine unzulängliche Einsicht, seine zwar kühne, aber gänzlich schwankende Philosophie für die Pforte zu halten, durch welche die Menschheit in das Paradies der Zukunft, in die gesetzmäßige Herrschaft des Absoluten eingehen würde; Carové erwähnt einmal Krause's, und allerdings möchte dieser deutsche Philosoph, den wir jedoch höher stellen müssen als Wronzki, ebenfalls sein ganzes Leben hindurch an der Entzweiung gekränkelt haben, das

Höchste zu wollen und doch nicht in dessen lebenswarmer Tiefe zu verweilen, sondern immer aus dem rechten Mittelpunkt in Abstractionen und Paradoxien abzuschweifen. Solche in ihrer Individualität höchst achtungswerthe Menschen verzehren sich endlich in dem Wust ihrer Schwärmereien, deren Abweichung von der concreten Vernunft mit der Gleichgültigkeit der Zeitgenossen oder deren Opposition gewöhnlich bis dahin wächst, daß sie zuletzt nur sich selbst noch verstehen wie Magier, die bei ihren Beschwörungen einen Kreis um sich ziehen, innerhalb dessen ihre Worte allein Bedeutung haben.

Wenn wir bis jetzt den Gegensatz einer doppelten Stellung der Umgestaltung der Gegenwart betrachteten, indem die eine von dem Anschließen an das Gegebene ausgeht, also überwiegend durch die Vergangenheit bestimmt wird, die andere von dem Gedanken eines Ideals der menschlichen Existenz ausgeht, also, obgleich die Vergangenheit berücksichtigend, doch überwiegend durch die Zukunft bestimmt wird, so ist nun noch eine dritte Richtung da, welche, für Vergangenheit und Zukunft sich interessirend oder, gleichgültig gegen beide, in der Gegenwart als solcher sich bewegt. Nicht im Handeln kann sie sich befriedigen, denn das würde sie bald auf eine jener beiden Seiten stellen; sie wendet sich zur Reflexion. Das ist die große Menge der unterhaltenden Schriftsteller und der philosophischen Doctrinaire. In den Romanen der jetzigen französischen Literatur wird über die Gegensätze unsers modernen Lebens mannichfach reflectirt und der mittelbare Einfluß dieses Raisonnements mag wie das Gespräch der Journalistik von unberechenbaren Folgen sein. Carové hat in Bezug auf Religion und Philosophie eine

kleine Blumenlese der markirtesten Stellen dieser Art mitgetheilt. Der Hauptaufsatz aus diesem Kreise ist aber der von Ch. Nodier über die Wiedergeburt und Wiederauferstehung, der auch in Deutschland durch eine im „Morgenblatt" erschienene Uebersetzung sehr bekannt geworden, nebst einer Entgegnung darauf von Balzac. Tieck hat neulich in einer Vorrede zu Ed. von Bülow's „Novellenbuch" Nodier unter den jetzigen Autoren Frankreichs als den vorzüglichsten hervorgehoben, und wirklich dürfte er als Humorist unbedingt die Palme verdienen. Balzac hat Nodier's Aufsatz ganz ernsthaft genommen; die Zurüstungen, welche Nodier aus der Exegese des ersten Capitels der Mosaischen Genesis einerseits, aus der Kenntniß der Naturwissenschaft andererseits macht, sowie die feierliche Haltung des Ganzen können zu solcher Auffassung bestimmen. Sollte aber Nodier nicht in diese Form eben seinen Humor eingehüllt haben? Der Grundgedanke Nodier's ist bekanntlich, daß der Mensch sich im Irrthum befinde, wenn er die Schöpfung für beendigt halte, insbesondere aber, wenn er in sich den Schlußstein des unendlichen Gewölbes erblicke; vielmehr erwarte uns noch eine große Schöpfungswoche, in welcher das begreifende Wesen zur Wirklichkeit gelangen werde, welches die Kluft zwischen Gott und dem Menschen in der That auszufüllen bestimmt ist; denn der Mensch, der sich so gern für den König des geschaffenen Universums halte, sei zu klein, zu unwissend, zu schwach u. s. w., um, wenn er den Stolz des Selbstbetrugs aufgibt, mit aufrichtiger Ueberzeugung sich so hoch stellen zu können. Nehmen wir Nodier's Darstellung als humoristische, so ist durch sie die Göttlichkeit des Menschen auf die geistreichste Weise ent-

wickelt; wir haben dann eine meisterhafte Persiflage aller Träumereien, welche die Süßigkeit eines absoluten Daseins durch die unmittelbare Schöpfung einschlürfen möchten, ohne durch den Ernst der Arbeit, durch die Strenge der geistigen Wiedergeburt sich zu demselben zu erheben, wie Herakles nur dadurch in die Gemeinschaft der Götter einging, daß er, rastlos von Arbeit zu Arbeit eilend, selbst seinen Tod in eine That verwandelte, worauf ihn, den dem Flammengrab Entsteigenden, die ewige Jugend zu stetem Bunde begrüßte. Nichts ist bequemer, von aller Mühsal sich, doch immer nur in abstracto zu emancipiren, als die Hypothese, unser Zustand sei ein provisorischer; die wahrhafte Welt warte noch unserer; es bedürfe dazu nur noch einer nicht in unsere Macht gegebenen Verwandlung, wie es im Grunde auch die rohe Ansicht Derjenigen ist, welche erst durch den physischen Tod in das Geisterreich einzutreten hoffen. Fassen wir den Zustand Frankreichs, ja den des westlichen Europa, mit Einschluß eines großen Theils von Deutschland, in seiner brennenden Unruhe auf, sich der Freiheit, der Seligkeit als einer unmittelbar wirklichen Existenz bewußt zu werden, so scheint uns zur Ermäßigung des mächtigen Verlangens, zur Abkühlung der heißen Sehnsucht die Demüthigung, welche Nodier den Menschen empfinden läßt, eine vortreffliche Ironie, ihn zum Bewußtsein zu führen, daß ohne die Zeit die Bestimmung des Menschen zum être compréhensible sich nicht realisiren läßt. Sollten wir aber keine solche Ironie der vorlauten Ungeduld, sondern trockene Ernsthaftigkeit vor uns haben, so würden wir zwar nicht wie Balzac eine stumme Resignation des Glaubens für diese Materie als für eine menschlichem Forschen unzugängliche fodern, wohl aber das Be-

wußtsein der christlichen Kirche festhalten, nach welchem zwischen Gott und dem Menschen kein mittleres Wesen existirt, weil Gott selbst die Einheit des Menschen mit ihm vermittelt. Für die Naturseite des Menschen enthält Nodier's Aufsatz in dieser Beziehung selbst eine Skizze des Stufenganges der Natur, im Menschen sich auf das Vollkommenste zu individualisiren. Von Seiten des Geistes aber ist Nodier's Postulat einer espèce compréhensible selbst schon der Beweis, daß ihm der künftige resurrectionelle Zustand nicht fremd ist, denn er hat einen Begriff desselben, mag er nun auch sagen, daß ihm Alles nur in dunkler Ahnung vorschwebe. Wenn es kein schönes Gedicht, sondern die factische Grundwahrheit des Christenthums und damit der Welt der menschlichen Geister ist, daß das Wort Fleisch geworden, so hat die Menschheit in sich selbst den unerlöschlichen Leuchtthurm, in allen Stürmen sich über ihr Ziel zu orientiren, denn die Einheit Gottes mit dem Menschen ist ein ewiger Bund, kein transitorisches Verhältniß. Wir würden demnach in Nodier's Auferstehung zwar immer noch das christliche Element anerkennen, da er, nur in einer andern Weltepoche, Dasselbe will, was die Aufgabe der christlichen Kirche ausmacht, in der Retardation aber den Schrei des Mangels, der im Gewirr einer tiefbewegten, vom Unglauben, vom Zweifel, von phantastischen Entwürfen, von sanguinischen Hoffnungen zerrissenen Gesellschaft die schon gegebene Befriedigung übersieht. Wir möchten ihm Goethe's einfache Worte zurufen:

Willst du immer weiter schweifen,
Und das Gute liegt so nah:
Lerne nur das Glück ergreifen,
Denn das Glück ist immer da.

Der Anhang enthält einen Aufsatz über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Italien vom Grafen Mamiani della Rovere; es sind drei Artikel, die er Französisch für die „Europe littéraire" schrieb. Er zeigt uns, wie tief noch immer die Philosophie in Italien steht. Galuppi's Kritik des Erkenntnißvermögens, Rosmini's Idealismus, Gioja's, Romagnosi's und Rossi's Arbeiten für die praktische Jurisprudenz werden in ihrem Verhältniß zu der Entwickelung charakterisirt, welche die Italienische Philosophie von den Eleaten an bis auf Vico und Stellini gehabt hat. Der Verf. scheint allerdings gute Sachkenntniß zu besitzen; indessen wäre größere Genauigkeit und Vollständigkeit sehr wünschenswerth gewesen. Wie die Italiener es an der Gewohnheit haben, kann auch der edle Graf nicht unterlassen, von dem frühern Ruhme Italiens viel zu viel zu reden; wie viel mehr würde er ausgerichtet haben, statt dieser bekannten Dinge das Zerfallen der Italienischen Philosophie in den Gegensatz der abstract-theologischen, todt-scholastischen und der concret-juristischen, lebendig-bürgerlichen strenger festgehalten und aus der Einseitigkeit beider Momente die Nothwendigkeit erörtert zu haben, durch den Anstoß Französischer und Deutscher Philosophie auch die Psychologie gegenwärtig zu einem Hauptproblem der Speculation zu machen. Arbeit wird es freilich genug kosten, aus der Kindheit älterer Theorien und aus dem Ciceronianischen Wesen des philosophischen Styls in eine strengere Methode und tiefere Ansicht hinüberzukommen.

V.

George Sand: Un hiver au midi de l'Europe. 1842.

George Sand wollte sich vor Paris, vor seinem Gelärm, seiner wetterwendischen Politik, seinen strapazirenden Vergnügungen und seiner schlechten Atmosphäre, überhaupt vor Frankreich, eine Zeit lang retten. Sie glaubte in der Insel Majorca das Eiland zu finden, wo unter einem subtropischen, von den milden Lüften des Meers gefächelten Himmel, in einer ungestörten Einsamkeit, ihr poetischer Genius seinen schwermüthigen Träumereien sich am reizendsten würde überlassen können. Ein kranker Freund — Chopin — begleitete sie nebst ihren beiden Kindern. Sie fanden zwar, was sie gehofft hatten, eine entzückende Luft, eine kraftvolle und malerische Vegetation, interessante Trachten u. s. w. Aber sie hatten auch mit den entsetzlichsten Beschwerden zu kämpfen. Der Künstler hatte einen Flügel bei sich. Im Zolltarif Palma's, der Hauptstadt Majorca's, fand sich ein solcher Artikel nicht verzeichnet. Es entstanden daher die größten Bedenken, was mit einem so seltsamen Instrument, das der landesüblichen Mandoline so wenig

ähnelte, anzufangen sei. Die Zollbehörden legten es unter Verschluß, um gründlich die Verhaltungsmaßregeln wegen dieses ketzerischen Ungeheuers auszusinnen. Es zurückzuschicken gestattete man nicht. Wochen lang ward der Künstler seines Instruments beraubt, bis man endlich, nach Bezahlung einer dafür ungeheuren Summe — 400 Franken (700 forderte man) — es wieder in Besitz zu nehmen erlaubte unter der Bedingung, daß es nicht durch das Stadtthor, weil hier die Douane einen Posten halten muß, sondern durch einen andern Ausgang aus der Stadt gebracht würde!

Eine Wohnung bekam man endlich. Als aber die Regenzeit eintrat, ward es unmöglich darin zu hausen. Mit großem Schaden verließ man sie, um in den Ruinen eines Klosters, worin noch die Zellen der Mönche erhalten worden, eine solche Zelle zu beziehen, deren feste Mauern gegen Wind und Wetter Schutz verliehen. Nun bedurfte man aber eines Ofens und auch diesen verwirklichte man schlecht genug mit gewaltigen Kosten. Chopin wurde immer kränker und daraus entstanden neue Leiden. Die Haushälterin war sehr fromm, stipitzte aber Alles unter den Händen weg und trank die dem Kranken bestimmten Kraftbrühen selbst. Die George Sand mußte daher mit ihren Kindern die Lebensmittel und die Kochtöpfe auf dem Feuer ängstlich hüten und doch stieg der Mangel oft sehr hoch. Die Majorcaner haben seit funfzig Jahren eine Entdeckung gemacht, welche sie gegen alle Humanität verhärtet, welche sie verthiert. Sie haben — das Schwein entdeckt. Früherhin trieben sie den Anbau des Getreides, des Obstes u. s. f. mit Sorgfalt. Aber seit jener großen Epoche haben sie nur für

die Propaganda der Schweine Sinn und vernachlässigen ihre Gärten und Felder. Nur für diesen Thierdienst haben sie ein Dampfboot erbauen lassen, wöchentlich hunderte der heiligen Bestien von Palma nach Barcelona überzuschiffen. Nichts Aergeres daher, als diese Ueberfahrt. Die Schweine bekommen nämlich während derselben oft Anwandlungen einer Krankheit, die sie schnell tödtet. Das Symptom derselben ist Schwermuth. Sobald man nun bemerkt, daß die Schweine kopfhängrisch werden, müssen die Matrosen mit Stöcken das kostbare Vieh munter prügeln und es entsteht von dem Gegrunze und Gequike und Gefluch ein Höllenlärm. Als die George Sand mit ihrem noch immer kränkelnden Freunde in Barcelona glücklich wieder angekommen war und sich am Bord der Französischen Kriegsbrigg Meleager befand, drängte sich ihr die dankbare Empfindung auf, wieder in der Mitte von Menschen zu sein, die den Menschen überhaupt, nicht blos den eingebornen Majorcaner, nicht blos den Katholiken, für ihres Gleichen halten. „**En mettant le pied sur ce beau brick de guerre, tenu avec la propreté et l'élégance d'un salon, en nous voyant entourés de figures intelligentes et affables, en recevant les soins généreux et empressés du commandant, du médecin, des officiers et de tout l'équipage; en serrant la main de l'excellent et spirituel consul de France, M. Gautier d'Arc, nous sautâmes de joie sur le pont en criant du fond de l'âme: Vive la France!**“

Die George Sand ist zu ihrem Reisebericht durch das Werk eines Malers veranlaßt worden: **Souvenirs d'un voyage d'art à l'île de Majorque, par J. B.**

Laurens. Was sie den Bemerkungen dieses Künstlers über die Vermischung des maurischen und christlichen Baustyls in der Majorcanischen Architektur hinzufügt, ist höchst lesenswerth. Aber noch anziehender ist das meisterhafte Gemälde der Sitten, der Sprache, des Charakters der Majorcaner, die Darlegung der Vermögensumstände derselben und ihres Verhältnisses zu der politischen und kirchlichen Revolution Spaniens. Die grossen Grundbesitzer auf Majorca sind durch schlechte Wirthschaft fast sämmtlich verschuldet. Juden, welche die erste Hypothek hatten, sind meistens die Eigenthümer des Landes. Der Form nach besteht noch das alte Herrenthum mit seiner gravitätischen Faulheit und seinem Gesindeschwarm — aber die Revolution dieser innerlich ausgehöhlten Zustände ist vorauszusehen. Man vermeidet von Politik zu sprechen. Das in Palma erscheinende Journal fordert in Betreff der Vorgänge auf dem Continent stets zur Zurückhaltung der Meinung auf. Man solle den Nachrichten von den Ereignissen in Spanien, wie beglaubigt sie auch erscheinen möchten, nicht voreilig vertrauen; man solle das Urtheil erst reif werden lassen; man solle sich vor jeder unklugen Zustimmung hüten; der Schleier, der auf Spaniens Geschicken ruhe, werde sich bald lüften, aber bis dahin müsse man warten, seine Entscheidung so lange aussetzen. „Nous conseillerons à tous les esprits sages, de ne point se prononcer sur les actes des divers partis, avant d'avoir vu la situation se dessiner plus nettement etc.“

Unstreitig hat die Sand in der Karthause, welche sie bewohnte, die Studien zu ihrem theologischen Roman Spiridion gemacht. Die Schilderung des in Trium=

mer liegenden Gebäudes, von welchem jedoch noch einzelne Theile, selbst eine Kapelle, wohl erhalten sind, so wie die Schilderung der weichen, üppigen Natur, welche mit ihren Blumen und Bäumen sich zwischen den Steinen überall hervordrängt, ist hinreißend. Namentlich hat die Darstellung der Beleuchtungen einen eigenthümlichen Schmelz, worin die glühendste Naturandacht und eine, ich möchte es so nennen, wissenschaftliche Genauigkeit mit einander sich vereinen. In einer Skizze: le Couvent de l'inquisition, läßt die Sand einen Künstler, der für die Kunst des Mittelalters schwärmt, mit einem Mönch sich unterreden, welcher Jahre lang von der Inquisition zum Kerker verdammt und durch die Zerstörung des Klosters befreiet war. Der Künstler sehnt sich in die großartige Zeit zurück, in welcher solche Gebäude, solche Kunstwerke, geschaffen werden konnten; der Mönch dagegen vertheidigt die Rechte der Gegenwart, die einmal einen anderen Glauben habe, und die nicht durch Wiederholung von Gestalten, deren Seele ihr entflohen, vorwärts schreiten könne, vielmehr nur dadurch, daß der neue Glaube sich die ihm angemessene, aus seinem eigenen Wesen sich erzeugende Form entwickele. Er beweis't dem Künstler, daß er für das Mittelalter, für das Klosterleben, nur aus dem Standpunkt der Phantasie sich interessire, keineswegs aber denselben Inhalt, welcher damals die Gemüther erfüllte, als die Wahrheit seines Geistes anerkenne. Er schließt das Gespräch damit, daß er auf den Trümmern des Klosters einen Altar mit der Inschrift errichten würde:

„Au temps de l'ignorance et de la cruauté, les hommes adorèrent sur cet autel le dieu des vengean-

ces et des supplices. Au jour de la justice, et au nom de l'humanité, les hommes ont renversé ces autels sanguinaires, abominables au Dieu de miséricorde."

G. Sand vertheidigt daher auch Mendizabal's Aufhebung der Klöster lebhaft und sagt unter Anderem: „Eine Regierung, welche die Zerstörung eines Tempels aus irgend einem Grunde gemeiner Nützlichkeit oder lächerlicher Wirthschaftlichkeit mit kaltem Blut anordnete, würde eine grobe Schuld auf sich laden. Aber ein politischer Chef, der an einem entscheidenden und gefahrvollen Tage, Kunst und Wissenschaft kostbareren Gütern opfert, der Vernunft, der Gerechtigkeit, der religiösen Freiheit, und ein Volk, das ungeachtet seiner instinctiven Pietät, ungeachtet seiner Liebe zum katholischen Pomp und seiner Ehrfurcht vor den Mönchen, Herz und Hand hat, einen solchen Befehl in einem Nu auszuführen, diese machen es wie eine sturmbedrohte Schiffsmannschaft, die sich rettet, indem sie ihre Reichthümer in das Meer wirft. Weine daher, wer da will, auf den Ruinen! Fast alle diese Denkmale, deren Sturz wir bedauern, waren Gefängnisse, in denen Jahrhunderte lang Leib und Seele der Menschheit schmachteten. Mögen doch die Dichter kommen, welche, statt die Flucht der Kindheitstage der Welt zu beweinen, in ihren Versen auf diesen Trümmern vergoldeter Kinderklappern und blutiger Ruthen das männliche Alter feiern, das von ihnen sich zu befreien wußte, wie Chamisso dies in den schönen Versen gethan hat, welche er an das durch die Französische Revolution zerstörte Schloß seiner Vorfahren richtete."

Sand gibt auch Nachricht von den Vorfahren Napoleons, die nach Documenten, die sich in Palma befinden und welche Herr Tastú zum Gegenstand einer genauen Untersuchung gemacht hat, ursprünglich aus der Provence nach Majorca eingewandert, von hier aber nach Corsica übergesiedelt sind. Napoleon war also wirklich ein Franzose. 1411 ging der in Mallorca geborene Hugo Bonpart als Gouverneur des Königs Martin von Aragonien nach Corsica und von ihm stammen die Bonaparte's ab. Sand theilt nicht nur den Stammbaum, sondern auch die durch Silbermünzen erhaltenen Wappen der Familie mit, in welchen ein Adler über einem Feld mit Sternen und mit einem sich aufbäumenden Löwen schwebt; eine mysteriöse Hieroglyphe für ein ungemeines Geschick, für einen Mann, der mit einem gewissen Aberglauben an den Sternen hing und der Frankreich den Adler zum Wappenzeichen gab.

Noch einen Zug des liebenswürdigen Buches muß ich erwähnen. Es ist voll von unvergleichlichen Darstellungen der eigenthümlichen Tonwelt Majorca's. „Il est bien certain, et chacun le sait, que chaque pays a ses harmonies, ses plaintes, ses cris, ces chuchotements mystérieux, et cette langue matérielle des choses n'est pas un des moindres signes caractéristiques, dont le voyageur est frappé.“ Sand stellt nun mehre solcher Tonsysteme auf und kommt dann auf den Genuß zurück, den ihr in lauen, hellen Nächten auf ihrer Terrasse das Durcheinander der Töne des Bolero, der Maulthiere, wenn sie auf der Weide ihre Glocken schüttelten, besonders aber das ferne sanfte Brausen des Meeres verschafft habe:

J'écoute,
Tout fuit.
On doute
La nuit,
Tout passe,
L'espace
Efface
Le bruit.

Ich erinnerte mich dabei an die Geschicklichkeit, mit welcher die Sand einst eine Composition von Liszt aus der Sprache der Musik in die der Poesie übersetzte. Sie saß an einem Herbstabende in Genf mit Liszt im Dunkeln zusammen, rauchte Cigarren und hörte ihn seine Composition des Spanischen Schmugglerliedes, die er erst kürzlich vollendet hatte, auf dem Flügel probiren. So entstand ihr Gedicht: Yo que soy Contrabandista, phantastische Paraphrase auf ein phantastisches Rondo von Franz Liszt, über welches als musikalisches Kunstwerk die Sand selbst sagte: „Nach einer glänzenden und ausgeführten Introduction hören wir das Spanische Nationallied in seiner ganzen Einfachheit, welche durch eine ganze Reihe von bewundernswerth graduirten Intonationen von kindlicher Anmuth zu kriegerischer Strenge, von ländlicher Schwermuth zu finsterer Wuth, von zerreißendem Schmerz zu poetischem Wahnsinn übergeht; plötzlich erhebt uns mitten aus dieser fieberhaften Bewegung ein edles Gebet voll gelehrter Modulation in eine erhabene Sphäre, aber selbst hier vernehmen wir das ferne Geräusch des Lebens, die Gesänge, die Thränen, die Drohungen, das Geschrei der Verzweiflung und des Sieges, das Geschrei der Erde! — Dieser betrachtenden

Extase entrissen, begeben wir uns hinab zum Feste, zum Kampfe, zu den Stimmen der Liebe und des Krieges. Allein auch hier werden wir von der Poesie zurückgehalten; eine geheimnißvolle und allmächtige Stimme ruft uns auf den Berg, wo uns der Thau heiliger Thränen erfrischt; endlich verschwindet auch der Berg und die Fackeln des Blankets überstrahlen den gestirnten Himmel. Tausend rauhe Stimmen der Freude, des Stolzes oder des Zorns nehmen das Thema wieder auf und schmetternde Chöre beendigen dieses Gedicht, diese bizarre und prächtige Schöpfung, die ein ganzes Leben, eine ganze Welt von Empfindungen und Visionen aus den glühenden Tasten des Claviers hervorzaubert."

Man wird es dieser Charakteristik wohl zugestehen, daß sie des Griffels würdig ist, der einst Meyer Beers Robert und Huguenotten einer so kunstvollen, mit Recht berühmten descriptiven Analyse unterwarf. Allein ich sehe doch ein, daß, nachdem ich einmal mich so weit in das Abschreiben Sand'scher Schilderungen verloren habe, ich auch zum besseren Verständniß noch das hinzufügen muß, was sie über das Spanische Lied selbst sagt, welches Garcia in seiner Jugend componirte und welches durch den Vortrag der Malibran zuerst außerhalb Spanien in den Salons der feinen Welt populär wurde: „Das Lied endet mit jener Art von Cadenz, womit fast alle **Tiranas** aufhören und die gewöhnlich melancholisch und langsam gleich einem Seufzer oder Stöhnen verhallt. Die Schlußcadenz des Contrabandisten ist ein wahrhaftes Sonsonete. Es verliert sich unter schneller Bewegung in den höheren Tönen, wie ein hinrauschender Vogel, wie der Galopp eines Pferdes über die Ebene. Allein

wenn man ungeachtet dieses Ausdrucks der unbesorgten Fröhlichkeit diesen Triller von einem Gipfel der Pyrenäen durch die Stille oder von dem Donner eines Wasserfalls begleitet über die Abgründe herübertönen hört, so fühlt man aus dem spöttischen Lebewohl des Banditen etwas seltsam Trauriges heraus, als wenn der Zollwächter aus dem Gebüsch trete, um uns die Flinte selbst auf die Schulter zu legen, und in demselben Augenblick den kühnen Sänger niederzustrecken, damit er seine Coplita im Abgrund vollende."

VI.

Die Mystik.
1826.

Das Vergangene liegt still, und das beschauende Auge sucht sich dessen Fülle in Bilderreihen zu befestigen. Zwar die Umrisse der Gestalten wechseln dann mit der veränderten Erkenntniß; auch verschieben sich die Gemälde in einander; auch werden sie reicher an Gegenständen; auch wachsen die Reihen. Allein der Farbenton bleibt im Leben über meist derselbige. Von der Kindheit her klingt er in alle spätere Beleuchtung über, und in der Abendsonne goldenem Schaum erkennen wir die morgenliche Röthe wieder. Die Kindheit ist der Wunderkeim, in welchem die Kräfte unseres Lebens verborgen sind. Unser Genius faltet schon in der Wiege die Fittige zu dem einstigen Fluge, und richtet das Angesicht mit ahnungsvoller Bestimmtheit der Gegend zu, wo er später verweilen wird. Wie ein Kind der Ebene die fernen blauen Gebirge sich träumt, mit hinanstufendem grünen Geländ, mit nackten, oder düster bewachsenen Felsen, mit Thälern, in denen so heimlich wird dem Gemüth, die Augen der Seen hell aufgeschlagen, in welche der Löwenrachen der Waldbäche die Fluthen speit, die schluch-

zenden Quellen, die so stille hervorsickern oder unter Baumwurzeln und gehöhlt=verwittertem Gestein mit lustigem Getöne hervorbrechen, und zwischen dieser Herrlichkeit die geheimnißvollen Werke des Bergmanns in den tiefen Schachten, wilde Vögel umschweifend, stolze Hirsche äsend, Hörner durch den Forst rufend, wehmüthiger Berggesang aus einsamem Orte dringend, und die unsterblichen Sagen alter Zeit ewig jung geblieben, wenn auch Steinhaufen der Helden Burgen, und die friedlichen Enkel ihr Rüstzeug und ihre Grabstätte in den versunkenen Kirchen nur anstaunen. Wie ein Kind des Gebirges die Ebenen sich träumt, die es vielleicht von Felshörnern zuweilen erblickt hat, mit weit ausgegossenen Fluren, von Segen des Himmels schwer, mit lichten Hainen, mit spiegelhellen Strömen, die auf raschen Wogenhänden die bunt bewimpelten Schiffe hintragen zum Gewühl des Hafens, zum wirren und doch von Innen heraus geordneten Verkehr der Märkte, die Ebene träumt mit heiteren Dörfern, mit großen Städten, wo die Kunst Wunderbares schafft, und weiser Männer ernster Sinn die geschaute Welt zum Krystalle zu verklären sucht, wo die freudigen Gewerbe durch die schallenden Straßen hin lärmen und pochen, wo die Kriegsleute einherziehen in blankem Schmuck und leichtes Blut in festlicher Fröhlichkeit aufjauchzt: —— so wie die Farben im Duftkelche der Kinderträume gemischt waren, so weben sie sich durch das Leben fort.

Findet der Mensch es nicht so, ergreift seine Sehnsucht ihr Ziel nicht: immer quillt aus dem Borne der Träume das geliebte Bild auf, und täglich bis zum Ende fragt er sich im Stillen, ob er es noch nicht näher

fühle. Wann Wolken breit stehen am Himmel, wann Sonnenlicht weißlich scheinet, der Mensch ist sicher, daß dennoch die Sterne sind, und weiß, daß eine Nacht kommen wird, wo er an ihrem milden Blick und ihren zarten Traumgestalten sich wieder freuen soll. Wie des Einen Sinn die Berge, des Anderen die Ebne in jenen Kinderträumen gesehen hat, so bleibt die Vision, und so ist es mit allen anderen Dingen. Diese erste Vergangenheit hüllt das Räthsel unseres Lebens in sich, und sie ist es, welche die rathlose Gegenwart für die Zukunft befragt, worin sie niedersteigt, wie in ein gliederstärkendes Bad, und die Zukunft ist nur eine von der stätigen Vergangenheit in die Luft hin gespiegelte Fata morgana.

Selbst kalte Menschen, die Wasserscheu haben vor einem Trunk aus dem kastalischen Quell der Begeisterung, welche die Poesie als jenseits aller Wirklichkeit von ihrem Dasein ausscheiden wollen, und, nur um nicht anzustoßen, die Dichter mit einem kurzen Lobe abfertigen, auch solche erkennen zuweilen, daß ihre Thätigkeit, die so verständig nach gewissen übergeklebten Zetteln, Rubriken, Stunden, Viertelstunden eingerichtet ist, „ein Tichten" sei. Aber zu solcher Erkenntniß muß das Schicksal sie mit einer Art camera obscura umbauen, daß, von Dunkel umgeben, auf Einen Fleck zusammen das Licht sich dränge. Dann werden sie sich bewußt, daß die Kindheit der Aufgang des Lebens sei, von wo alle „Orientirung" anfange. Dem Menschen ist ein schönes Theil genommen, der nicht zurücktauchen kann in das üppige, dunkelschimmernde Blättergrün eines zauberreichen, sterndurchwebten Kindergartens. Er wird die leisen Töne, die allen Lebensathem umhauchen, nicht

hören, und wird den Farbenstaub der Blumen nicht sehen. Trocken und dürre, ein wohlgefügter hölzerner Gliedermann, das wird seine Weltanschauung sein. Er hat keine seligen, von singenden Schwänen umzogene Inseln, von denen her glänzende Hoffnung winkt.

Wenn also das Vergangene still liegt, so strömt doch immer Lebenssaft in die späteren Zweige des Lebens von dort aus, und das Künftige ist durch alles Vorangehende bedingt. Die Gegenwart gleicht dem Tropfsteine, wo der fallende Tropfen zu Stein verhärtet und bestimmte Bildung annimmt. So versteint jedes Gegenwärtige zu Gewesenem in eiligster Flucht. Alles Zukünftige ist formlos, daher eben dunkel. Verständniß der Zukunft nennen wir Ahnung. Spricht man diese aus, so wird sie Weissagung, zu der ja doch das Bewußtsein einer inneren Nothwendigkeit ihrer Verkündigung gehört. Das Bewußtsein von der Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit eines Gegenstandes haben wir bei allem Unbegränzten, wo wir annoch ungelöste Aufgaben entdecken. Dies ist die Wurzel der Mystik überhaupt. Sie erkennet an, daß es überall Geheimnisse giebt, welche noch entsiegelt werden müssen.

Zuerst giebt es eine wissenschaftliche Mystik. Was wir unsere gewonnene Erkenntniß nennen, das sind die bisher gelungenen Auflösungen derselben. Unser Lernen besteht darin, daß schon entdeckte Geheimnisse auch uns von dem Lehrenden, was zufällig ist, als solche angekündigt, dann aber auch die Entfaltungen oder die Mittel dazu, was das Lernen erhöht, wie alle Sparsamkeit spannt, gegeben und von uns aufgefaßt werden. Unser Fortschreiten ist nur ein fortgesetztes Lernen und besteht

darin, daß wir die Auflösungen, wenn wir sie als richtig erkennen, geschickter und leichter behandeln, oder den Irrthum bisheriger Auflösung zeigen, man denke an die Farbenlehre, oder für schon bekannte Räthsel die Lösung finden, z. B. für das sogenannte Gesetz des trois corps, oder endlich ganz neue, bisher unbekannt gewesene Geheimnisse, wenn auch nicht ihre Lösung, entdecken, von welcher Art viele Preisfragen sind oder wie Sokrates im zweiten Alcibiades recht beten zu lehren wünscht, oder ein andermal darauf aufmerksam macht, die größte Kunst, Sünde zu vergeben, müßte den Sterblichen erst noch erfunden werden. Der Altar des unbekannten Gottes zu Athen ist ein klares Symbol für solche Räthsel, die am Rande unseres geistigen Blickes wie vermummte Gestalten stehen. Wissen kann man eigentlich beim Fortschreiten nicht, weil man beständig sucht. Kaum das Ziel kann man deutlich abstecken. Aber der Fortschreitende wird zum Wissenden. Er erst wird vom Wesen der Wissenschaft erfaßt. Wie die Erdkunde der Alten und die des darin ganz ähnlichen Mittelalters die Enden des Landes in verworrene Nacht auslaufen ließ, wie zwar, um doch einen gürtenden Ring zu haben, die Griechen des Okeanos Wasserfluthen, die Isländer eine Schlange um das sonst zerrinnende Erdreich spannten, aber ein Grauen umher lag, so ist es auch mit allem Wissen. Nach den verschiedenen Seiten hin ist es unbeschlossen, und blickt nur dämmernd hinaus in Unendlichkeit. Das ist der Mysticismus der Wissenschaft. Nur eine einzige bekanntlich, kaum jenes Namens werth, die Gnomonik, ist fertig. Sonst ist keine, wo es nicht zu gestalten, zu prüfen, zu forschen, zu entdecken gäbe.

Wir schauen immer auf einen dunklen Grund, und erst, wenn man lange hinblickt, sieht man die Erzadern blinken, die aber unerreichbar weit durch die Felsenglieder in das Centrum der Erde sich hinschlängeln, unserem Auge entzogen. Und allkündig ist es, daß wir erst ungefähr $\frac{1}{858}$ in die Tiefe derselben gedrungen sind. So auch in der Wissenschaft, welche ohne Mystisches d. i. Verborgenes, erst Herauf-zu-förderndes, zu leben aufhören würde, wie sie wohl in einzelnen Menschen absterben mag, welche ihr wissenschaftliches Streben in den engen Käfig eines Trienniums einsperren. Wer nun einen ächt wissenschaftlichen Sinn hat, der muß nothwendig ein Mystiker sein, weil er außerdem mit Bedürfniß nicht neue Nahrung zu sich nehmen, sondern nur wiederkäuen würde. Diese Mystik der Wissenschaft ist uralt, und erregt bei Niemand Anstoß, weil jeder das Wachsthum derselben darin erkennen muß.

Aber eine andere Mystik giebt es, welche, wenn man auf die Tiefe geht, nicht so gar weit von der wissenschaftlichen absteht, und nicht selten in dieselbe überschlägt. Man kann sie die religiöse nennen. Sie ist immer lebendig gewesen, aber nur wenig in ihrer rechten Würdigkeit erfaßt worden, weil sie in schwachen Gemüthern zu leicht leeren Tändeleien, spielendem Ausdruck, engherziger Schüchternheit hingegeben, und die Kraft und Schöne des Menschen durch feiges, nicht demüthiges Leiden mehr verunstaltet, als durch ein der Ergebung angemessenes Wirken vorbildend dargethan hat. Nüchterne Verstandes- oder durchaus praktische Menschen, welche ihre Kaltsinnigkeit für Klarheit, ihre Unabhängigkeitslust für Unbefangenheit halten, oder solche, die in

geistiger Genießsucht tausendfache Speise kosten und auch selbst wohl Treibaugen auf schwankem Zweiglein ansetzen, ohne jemals Blüthe und Frucht zu entwickeln, und in ihrer Lebensweise, über deren Leerheit Wechsel mannigfaltiger, aber für sie gerade nichtiger Genüsse sie täuscht, sich hochbegabt wähnen, solchen wird die religiöse Mystik unbegreiflich sein. „Sie werden das Urbild des Menschen nicht zu trennen wissen vom Zerrbilde seiner Erscheinung.“ Am Einzelnen haftend, was bei Mystikern oft kraus und wunderlich aussieht, werden sie nur abstoßend sich gegen diese verhalten. Solche endlich, welche durch Uebermaaß frühzeitlichen Witzes ihr Dichtungsvermögen zersplittert und ihr Gefühl zerstört haben, werden zu einer falschen religiösen Mystik sich eignen, wie auch die, welche, ohne daß die Morgenröthe neuen Lebens mit freudereichem Strahle sie durchglüht, nur äußerliches Zeichenwerk herbeischaffen können, ohne daß dies an sich Todte nur die immer entbehrliche symbolische, begleitende Einfassung wäre, welche erst durch innerliche Wahrheit Bedeutung empfangen kann. Wo diese Beziehung aufhört, wo das Aeußere noch da ist ohne Unterlage des erregenden und tragenden Inneren, da ist es hohl. Das Bild ist verblichen, und die entflohene es lebendigende Seele nicht zurück zu bannen, wie so Vieles in der katholischen Kirche zeigt, was in unkräftiger Selbstheit über kurzem stürzen muß, wenn auch Habgier und Herrschlust es pflegen.

Die religiöse Mystik des Orients quoll vorzüglich von dem gern in wild rauschender, heiliger Wuth rasenden (μαινεσθαι τῳ θεῳ) oder zur strengen Entsagung büßender Abgeschiedenheit (καθαρευειν: beides zusam=

men gefaßt in βακχευειν) gewandten Phrygien von Zeit zu Zeit auch unter den Gnostikern auf. Die religiöse Mystik der Griechen ist ein dunkler Hohlweg, wo kein Fußtritt sicher ist, da wir das, was von Orphischen Hymnen, von Pythagorischer Weisheit, z. B. in den goldenen Sprüchen, übrig ist, nicht mit Sicherheit der Zeit nach, wo es entstanden, bestimmen können. Im Platon ist des ächt Mystischen d. h. dessen, was dem unendlichen Bedürfniß unserer göttlichen Natur genügen will, genug. Philo färbte den Platon mit dem schwarzdunklen Purpur morgenländischer Glut. Unter den Kaiserzeiten wanderte marktschreierische Ausartung der Mystik von Aegypten in Rom als klingende Gaukelschelle ein, vor welcher Horaz schon die Leuconoe warnt. Die Sinnlosigkeit des wüsten Isisdienstes schlang wahres Gefühl noch mehr hinweg. Das war die Zeit, als die Schaaren der Söhne der Nacht und des Todes, wie sie sich nannten, in stummer Verzweiflung ihrer Gewissensangst keine Labung wußten, als die frohe Botschaft von Osten erscholl. „Die todte Erde hatte ihren Gaumen aufgesperrt, und der Sternen Kraft an sich gezogen, daß sie möchte vom Himmel schwanger werden, und schöne Früchte gebären zum Lobe des Schöpfers." — Nun begann die Entwickelung der rein christlichen Mystik, nachdem sie sich im Abendlande vom Anfluge orientalischer Dichtung gesondert hatte. Unter den Wirbeln der Zerbrechung so viel alter und Aufrichtung so viel neuer königlichen Stühle floß viel Zeit hinweg, während der sie still keimte, bis sie aufbrach in jenem großen Mittag des Europäischen Lebens unter den Hohenstaufen. Einen eigenen Zug empfing sie durch den Be-

trieb der Naturwissenschaft, der von den Spanischen Arabern auch nach dem übrigen Abendlande hin Wurzeln schlug. Sie hat ihn bewahrt. So viel vermögen wir wohl zu sehen, daß, mit Ausnahme Taulers, der der Vernunft so viel einräumte, als kein Mystiker, die Mystik dadurch mit in eine doppelte Schwankung gerathen ist, nämlich in eine nach dem Pantheismus und in eine andere nach dem Magischen zu. Vorzüglich klar wird jenes aus den geistlichen Gedichten des Mittelalters, wie aus seinen philosophischen Untersuchungen über die Materie, worauf doch am Ende die Entscheidung des vielgedeuteten irrungvollen Wortes Pantheist hinausläuft.

Es ist offenbar, daß hier ein steter Kampf dauern wird; je nachdem im Bewußtsein die Phantasie, die Idee der Gottheit in das Bild einer gleichsam räumlich, wenn auch, damit der Geist bleibe, unsichtbar geschlossenen Persönlichkeit zusammenfließen läßt, welche Vorstellung durch den Gedanken an ihre Allgegenwart in jedem Augenblicke zerdrängt, allein durch das Verlangen nach Anschauung auch sogleich wieder geschaffen wird. Diesem kindlichen Bewußtsein ist der Gedanke, daß Gottes Persönlichkeit nicht auf solche Weise vorhanden, daß er nicht als der Herrscher der Welt über der Natur, außerhalb der Materie existire, daß er die sogenannten Naturkräfte nicht blos leitend, sondern gleichsam darin gegenwärtig sei, ein Abscheu. Man macht ihm Gott unter solcher Form zum Gespenst, und es hat unter den es verwirrenden Fragen nach der Erschaffung, Erhaltung, Ewigkeit, Unendlichkeit und Vollkommenheit der Welt kein anderes Heil, als die Rückkehr zu jenem standhaltenden Bilde des geliebten Vaters, das es vor sich schwebend überall

mit freudigem Aufblick herumträgt. Das andere, philosophisch=poetische Bewußtsein hat die sinnliche Vorstellung, von der es sich durch die Nothwendigkeit einer Form nie losmachen kann, mehr verflüchtigt. Wenn es den Zusammenhang der Natur mit dem Geistigen betrachtet, wie z. B. der Geist sich nur durch die Vermittlung des Sinnlichen offenbaren kann, wie seine Arbeit bedingt ist durch die Natur, wie eine so große Angemessenheit zwischen dem Willen des Geistes und den Mitteln der Natur, wie das menschliche Geschlecht eigentlich mit der Erde in einander verwachsen ist, wie die Natur durchweg Analoges mit dem Geistigen darbietet u. s. w.: dann wird es ihm unmöglich, die Vorstellung der Gottheit zu vermenschlichen; es betet an im Geist und in der Wahrheit. Unser Leib ist doch ein Theil der sinnlichen Natur, warum sollte denn diese nicht so in Gott sein, wie unser Geist in unserem Leibe? Was die Scheidung bei dem nothwendig zu denkenden Ineinandersein des Leiblichen und Geistigen eigentlich vollziehe, wissen wir nicht, so wenig, als was die Geister, d. i. Menschen, von der Geistigkeit anderer oder Gottes trenne, worüber das Sich verlieren des Bewußtseins in Anderes und der magnetische Schlaf kaum eine dürftige Ahnung zulassen. Wenn Gott ewiggegenwärtig ist, so schließt man, kann er doch nicht in dem einen Theile mehr sein, als in dem andern, hier nicht göttlicher, dort weniger Gott sein, sondern wo er ist, muß er ganz sein. Daraus, „wenn er es ist, der Alles erfüllt," folgt noch gar nicht ein wahnsinniger Quietismus, folgt noch gar nicht Aufhebung der Scheidewand zwischen Schöpfer und Geschaffenen oder Vernichtung des Abhängigkeitsgefühles von

der Hand des allein Starken über uns, welche zum Organ unserer Thätigkeit, wie zu ihrer Reizung, bestimmt ist. Will man nun diese Ansicht, welche uns Alles, „zur Ehre Gottes" betrachten, die Natur als Heiliges „ehrfürchten", die Welt zu einem Spiegel des göttlichen Wesens verklären, und unsere Freiheit erst recht achten läßt, Pantheismus nennen? Immerhin. Will man damit verdächtig machen, Widerwärtigkeit, Zwist erregen? Es sei. Wird man sich doch vor diesem Pantheismus, der das Sein der Materie in Gott anerkennt, und weil sie durch die stets fortdauernde Schöpfung, Erhaltung, ewig von ihm ausgeht, nichts ihm Fremdes, sondern sein Wesen darin sieht, ohne daß sie darum sein greifbarer Gott wäre, wird man sich doch vor diesem in Nichts flüchten können, weil sonst in der sinnlichen Welt ein die Gottheit bedingender Gegensatz vorhanden wäre, welchen zuzugestehen und Gott eine dann nur prekaire Einwirkung einzuräumen gefährlich ist. Eine Weltregierung aber, die bis in's Kleinste hinausgeht — und anders leidet es der Weltzusammenhang nicht, wo das Ungeheuerste mit dem Gemeinsten in Wechselwirkung steht, wo nothwendig Einzelnes das Ganze, wie dieses jenes bestimmt, und der Werth der Dinge ein weites, von den verschiedenen Seiten her vielfach verkürztes und erhöhetes Maaß zuläßt, so daß vom unbedeutendsten Punct her, sobald ihn das betrachtende Auge im Innern erfaßt, sich rings in das Unendliche hin eine Welt ausbreitet, in welche viel andere sich verschlingen, und man sieht, nicht dies eine könnte sein, wenn nicht Alles wäre — was ist jene Weltregierung denn anders, als dieser Pantheismus? Welche sie lehren, vermögen sie zu sagen,

da ist Gott nicht? Müssen sie in ihm nicht Alles sein, leben und weben lassen? Werden sie nicht einzig durch das Räthsel ihrer eigenen Ichheit geirrt, deren Entfernung von Gott in der Sünde sie nicht begreifen?

Von dem Pantheismus, wie ihn viele ächte Mystiker besaßen, auch der nicht selten wunderliche, geschmacklos spielende und bei so viel unverkennbarer Tiefe, wie auch Steffens, abenteuerlich, wenn gleich stets in schöner Dichtung und mit großem Sinn träumende Jakob Böhme hatte (unter vielen Stellen s. Morgenröthe im Aufgang c. 23), ist nun der der gefälschten Mystik sehr verschieden, und Zwilling der magischen Richtung, welche sich aus ihm erst erhebt. Dieser Pantheismus will eine sinnliche Mittheilung des Göttlichen. Er will auch unmittelbar fühlen, wie sein Streben nach der Einigung mit Gott fortschreitet. Der Gott, von dem er Alles erschaffen weiß, dessen Fülle er schaut in der Schöne der sichtbaren Welt, er soll einströmen in ihn. Er will es empfinden, das feurige Wallen seines heiligen Athems. Wie sein Geist aufringt zu Gott, so will er dessen Einsenkung in sich wahrnehmen. Die Nähe seines Gottes will er in leisem Flügelschlag um sich her rauschen hören. Gesichte erwartet er, den Schleier aufzuheben, welcher ihm des Herrn Klarheit verbarg.

Bei andern Mystikern zerschäumt die Welt in Gott und sie wissen von keiner Sonderung zwischen ihm und der Natur. In der Flamme möchten sie sprühen, in der Welle fortstürzen, im Sturm dahinfahren. Zu Felsen möchten sie erstarren, in Metalladern sich durch's Gestein flechten, zur Blume sich wandeln, in das Blau des Himmels verschwimmen und als Sonnen und Mon-

den wandeln, denn Alles ist ihnen Gott. — Oder sie möchten in die Seelen aller Menschen zergehen, denn alle sind Zeugen seiner Herrlichkeit und in jeder Brust wohnt ja Gott. Ihre Gedanken sind ihnen Gottes Gedanken, denn Gott selber denkt in ihnen. Die Sehnsucht nach der Einheit mit Gott, die auf der Traumleiter der Phantasie in die engelwiegenden Wolken des Himmels steigt, das wollüstige Hinsinken in weiche Gefühle dieser Art, und die Sucht, eine solche Stimmung beständig zu nähren, künstliche Reizmittel dazu, Mangel an Geschmack und an Uebung des Verstandes, an fruchtbarer Thätigkeit des Willens, endlich eine schwache Organisation, welche durch die in's Leere zerrinnende Beschaulichkeit sich vollends aufreibt: das sind die Ursachen eines fanatischen Mysticismus, der schon häufig treffliche Gemüther zerstörte, die in ihrem früheren Leben einen reinen, durchaus wünschenswerthen Sinn gezeigt hatten. Kommt bei solchen Mystikern noch sittliche Irrung und geselliges Mißverhältniß hinzu, glauben sie nicht verstanden zu werden, nimmt Argwohn und Stolz gegen Andere als Andersdenkende bei ihnen Raum, so öffnet sich ihnen als Ersatz das Jenseits eines wunderbaren Reichs. Die größten Seltsamkeiten gewinnen für sie Glauben, das Eckigste Rundung, das Dunkelste Helle. Das Tiefste springt plötzlich aus dem Abgrunde der Phantasie hervor und spinnt das Gemüth in den finsterschattigen Irrgarten geheimer Wissenschaften ein.

Noch einen falschen Mysticismus giebt es, der aber einseitiger ist, als die beiden vorigen, in sich vielfach getheilten Richtungen, wo die erstere, mehr auf eine Verwandlung des Menschlichen in Göttliches durch die

sinnliche Nähe der Gottheit, die andere mehr das Göttliche schon in sich besitzt, und die Verknüpfung mit allem Göttlichen außer ihm, wie dessen hellere Offenbarung sinnlich zu erreichen sucht. Man denke an den verstorbenen Hofrath von Eckartshausen. Diese dritte Art ist die, welche die Gottheit wie einen Stahl betrachtet, an welchen man, Funken zu haben, anschlagen müsse. Klopfe man nicht an, so bleibe er der verborgene Gott. Als einen Geist müsse man ihn beschwören. Dann sei er aber auch gehorsam und untrüglich. Hiermit meinen wir die Unmündigkeit des Verstandes und des Willens, welche in rathlosen Fällen, wo eine gewisse Zweideutigkeit der Dinge in ihrer Beziehung auf uns die Schärfe des Entschlusses stumpft, und hier eben so viel genommen, als dort gegeben zu sein scheint, die Entscheidung von einer zufällig aufgeschlagenen Schriftstelle abhängig macht, in der Ueberzeugung, daß Gott unmittelbar dadurch zu ihnen reden werde. Es ist ein modernes Gottesurtheil. Hier ist wieder das Zauberische und darum Verwerfliche.

Ehe wir nun zur Betrachtung der wahren religiösen Mystik übergehen, wollen wir noch die Frömmelei davon ausscheiden, denn sie ist ein Anderes, als die falsche Mystik, und an Eigenem noch dürftiger. Das nächste Kennzeichen des Frömmlers ist, daß er die Wissenschaft wenn nicht gerade anfeindet doch mit enger und eigensinniger Manier behandelt. Er ist des Buchstabens Knecht, der eine freie Untersuchung nicht mag; der z. B. die Bibel, man denke an die Mosaische Schöpfungsgeschichte, an den Teufel rc., zu einem Bette der Prokrustes für alle Vernunft und Erfahrung macht, der seine wenigen und dazu armseligen Gedanken mit Narzissischer Verliebt-

heit überall wiedersehen möchte. Er ist der Verfechter des Alten und daher der so reichlich damit geerbten Irrthümer und Vorurtheile, der Anfechter und Verächter des Neuen, was die Brut des alten Drachens zu stören und zu vernichten droht. Diese Frömmler, welche mehr Furcht, als Liebe, zu Gott haben, in ihm mehr den Herren, als den Vater sehen, sind die, welche in der Beklommenheit ihrer kleinen Seele die Werkheiligkeit aufrecht erhalten. Es sind die, welche eines recht dramatischen Herganges in ihrer Frömmigkeit bedürfen, d. h. außer Gott und Christus noch Engel und Teufel zu ihren sittlichen Kämpfen nöthig haben. Es sind die, welche Scherz und witzigen Spott nicht dulden wollen, und daß Ironie auch dem Christen wohl anstehe, nicht einsehen. Es sind die, welche die Kunst verkennen. Daß von ihr die Anmuth in das Leben getragen werde, daß sie durch gefällige Zier das Gewöhnliche schmücke, daß sie in alle Regung bestimmtes Maß des Bewegens bringe, die dem edlen Menschen eingeborne Sehnsucht nach Mangellosigkeit durch Anschauung reiner, wohllautströmender Bilder, durch Darstellung des Schönen augenblicklich befriedige, wie erregend in die Zukunft hin nähre, daß Heiterkeit und Milde des Sinnes, gehaltene Kraft der That, aller menschlichen Hoheit lieblich ernste Mahnung von ihr komme, mögen sie nicht wissen, und wohnen gern in reizlosen Gegenden. Oder sie thun das Unausweichliche, und loben Kunst und Wissenschaft, ruhen auch gern im Schatten mancher ihrer Bäume, hangen aber entweder dem Bedeutunglosen an, oder überzeugen sich bald von der Entbehrlichkeit solcher Scheingestalten, die nur dem Irrthum zu winken und Unsittlichkeit zu

befördern scheinen, und wischen von den Gestalten gern die Farben hinweg, damit sie sicherer vor Verführung am nackten, leeren Umriß sich freuen können. — Der Strom des gewöhnlichen Lebens bringt weit eher Gemeines und Schlechtes zu, und die Kronen, die er in den Wellen mit fortrollt, ergreift nur der erfahrene und geübte Schwimmer. Die meisten werden jetzt nicht durch hochstrebender Familien Sinn, oder durch uneigennützig anreizende Verbindungen, oder durch hohe Liebe des Vaterlandes, in dessen Leben der Einzelne zu wenig verflochten, oder durch gemeinsamen Sinnes begeisternden Zudrang, in die Bahnen des Lebens gelockt; woraus zauderndes Umhergreifen der jungen Männer in ihrer Beistimmung. Sie ahnen wohl Großes. Allein in einsamer Abgeschiedenheit oder in ungenügender Kärglichkeit des Willens verzweifeln sie, es zu fassen. Wie bleibt für diese die Kunst eine stille, ungeneidete Zuflucht! wie eröffnet sie diesen einen Kreis mannigfaltiger, preiswürdiger, unvergänglicher Thaten! Durch sie kann die einzeln stehende, nur an wenig Säulen gelehnte Bildung in Blüthe aussprossen. Und, obgleich die Kunst den Charakter unsers ganzen Lebens, der Zurückgezogenheit in sich, theilt, so bleibt sie doch eine vorzügliche Stütze des gemeinsamen Sinnes, indem sie tausend Puncte erschafft, welche die Menge um sich versammeln und sie wohlthätig beleben, wie vor allen das Drama thut, was überdem am eindringlichsten die Verklärung des wirklichen Lebens durch Bewahrung und Fassung der Leidenschaft zeigt. Die Kunst, welche das Schöne, d. h. das jedem Lebendige eigene Maß erkennen läßt, sein Urbild, von dem Anstand, Würde, Besinnung herniederthauen, bei

allen Dingen in uns erregt, und in jedem Sinne, wie schon die Alten es sagten, von entstellender Leidenschaft reinigt, die Kunst kann nicht unsittlich sein. Wo Unsittlichkeit in einer künstlerischen Hervorbringung, da wäre auch ihr Zauberhauch verweht. Man möge nur die zum Kunstverständnisse nothwendige Freiheit des Geistes und Unschuld des Gefühles, die rechte sittliche Kraft, sich bewahren. Man halte nicht moralisch empfindelnde, frömmelnde und verwöhnte Sprödigkeit, oder ungebildete flache Rohheit für richtigen, sittlich reinen Tiefblick. Daß man jetzt die in ihrer Art, in dem Geist der Zeit und der Männer, die sie hatten, (es waren die hoch ehrwürdigen Franke und Spener), achtungswerthe und gutgemeinte, aber dürftige und beschränkte Ansicht über das Schauspiel noch einmal mit ähnlichen Herzenserleichterungen hat drucken lassen, kann nur die flüchtige Zuckung frömmelnder Laune gewesen sein. Es ist gewiß, daß die sogenannte Aufklärungsperiode des vergangenen Jahrhunderts ächten geistigen Lebens und großen Sinnes, der nur das Große liebt, nicht zu viel, desto mehr dagegen der zur Feuerung kleiner Oefen nützlichen Reisholzbündelchen hatte. Die neuere Zeit wickelte sich aus dem Schlafrock heraus, kleidete sich in manche phantastische Tracht, versuchte viel Unerhörtes, und hat angefangen, hier und da, sich einen schönen Tempel zu bauen, der Religion, Kunst und Wissenschaft würdig. Allein sollten unverständige Frömmelei, schmuzige Lust zur Pfafferei, unglaubliche Furchtsamkeit den begonnenen Neubau des ewigen Heiligthums der Menschheit wirklich, wie man klagt, bedrohen, so war jene Aufklärungsperiode wahrlich gesünder, als unsere frömmelnde es jetzt ist.

Nachdem wir nun die Mystik zuerst im Allgemeinen angedeutet, dann die wissenschaftliche von der mehr religiösen getrennt, die Ausartungen derselben in das phantastisch Magische nach verschiedenen Seiten geschichtlich betrachtet und zuletzt der Verwechselung der Mystik mit einer dumpfen, kleingesinnten, spielenden, selbst heuchlerischen Frömmigkeit vorgebeugt haben, unterscheiden wir noch die wahre Mystik als die subjective, objective und absolute.

Nämlich der subjective oder relative Mysticismus findet statt, wenn dem Subject die zum Verständniß einer Sache nothwendigen Vorlagen fehlen. Ihm ist dann unbegreiflich, was dem, welcher im Besitz jener Bedingungen höchst klar ist, wie es Kindern oft im Zusammensein mit Erwachsenen, wie es Profanen neben Initiirten widerfährt. Diese Mystik als die gewöhnlichste gilt daher nicht für Mystik. Der Gebildete muß von ihr aus die Urtheile wiegen, welche so oft über den Werth trefflicher Werke und bedeutender Männer als dunkel und überspannt gefällt werden. Jeder nach Wahrheit Suchende erreicht eine Grenze, welche seinem Erkennen zu durchbrechen aufgegeben ist. Die Stufenreihe, die bis zu diesem Punkte führte, muß ihm offen liegen. Dem relativen Mysticismus ist jeder durch seine Einseitigkeit, die den Kern seiner Eigenthümlichkeit ausmacht, unterworfen, und er ist so verschieden, als die Subjecte selbst es sind.

Die objective Mystik findet statt, wenn die Dunkelheit in dem Gegenstande des Erkennens liegt und die Wurzel der Erscheinung, also das Wesen des Dinges, das was den Schein reflectirt, sich uns geheimnißvoll

verbirgt. In der Wissenschaft ist dies vorzüglich der Fall. Hier ist es das Object, welches den Geist an seine Fährte bannt, in seine Verwicklungen, in seine undeutliche Verworrenheit, in seine schwankende Bewegung, und in die vor dem Zugreifenden zurückweichende Nebelgestaltung hineinzieht. Das ist die unergründliche Kraft, welche die That des Geistes zeugt. Er versenkt sich in die Nachtpfade der räthselhaften Pyramide durch schmalen Eingang mit flackerndem Fackellicht, und durchirrt die einsamen Treppen und Säle voll unbekannter Bildungen, um das Grab des Königs zu finden, das er nun durch Kunde, welche die horchende Welt durchdringt, will auferstehen lassen. Das Unenthüllte will der Geist offenbaren durch das Wort, welches von ihm ausgeht, und sein tausendfaches Leben in sich birgt. Das Wort vermittelt dem Geiste das, was er entdeckt und entwickelt hat, und gibt ihm fester und klarer seine Offenbarung zu schauen, als er sie in andern Zeichen auszudrücken vermag, die an Tiefe dem Worte nicht nachstehen.

Leicht stellt es sich dar, daß die objective Mystik ihrer Natur nach immer an einem Einzelnen haftet. Sie muß sich in ein Besonderes einwühlen. Sie muß einem Strom gleichen, welcher von dem Baume, der an seinem Ufer steht, die Erde fortspühlt und das verschlungene Gewebe der Wurzeln entblößt. — Davon verschieden ist die absolute Mystik, welche überhaupt wahre Mystik genannt zu werden verdient, weil sie nie Allgemeingut werden kann, wie es mit der subjectiven und objectiven mehr oder minder der Fall wirklich ist. Die absolute Mystik ist allerdings vorzugsweise religiöser Natur.

Sie strebt nach Einheit. Anders ist ihr Wesen.

nicht zu fassen. Dieses Suchen nach Einheit dehnt ihren Blick über das Universum. Sie schaut darin nichts als Leben. Sie entdeckt es auch in scheinbar Todtem. Dieses, welches das Gestaltlose wäre, sieht sie immer von Bildung ergriffen, die damit ringt, um seinen Widerstand zu gewältigen. Denn Leben ist wesentlich Bildung.

Aus der rohen Masse entfaltet sich das Leben zu Gestalten, die einander zart begrenzen und nach Oben hin mehr in einzelne Aeste treiben, während sie im Stamm und in dem überall sich selbst gleichen Safte, dem die Bildung ausströmt, ihre Einheit haben.

Dieser überall selbige Lebensquell, zugleich Schöpfer und Bildner, ist Gott. Ihn in jeder Form wieder zu erkennen, und durch dies Viele den Einen mehr zu ergründen, ist die hauptsächlichste Angelegenheit des Mystikers. Daher sein von Andersgesinnten so oft mißverstandenes Streben nach Einigung mit der Gottheit. Daher die Anhänglichkeit des Mystikers an die Natur, worin ihre Spur am unmittelbarsten. Daher seine unerschöpfliche Fülle von in der Natur gewachsenen Bildern. Daher seine Verehrung der Schriften, welche Gott zum Heile der Menschheit geordnet hat. Daher die Regsamkeit und Belebtheit seiner Sprache, in seiner Weltanschauung die Verwischung des Abstracten, welches er nur als Mittel braucht, daß er Natur und Geist mit einander versöhne. Etwas an sich ist ihm das Abstracte nicht. Daher endlich, daß er das Göttliche mächtig um sich her strömen, mächtig in seinem Innern sich regen fühlt, und Alles in einer ungemeinen Reinheit erblickt, die Aufhebung einer zu strengen Scheidung zwischen dem Diesseits und Jenseits. — Sich selbst als einen Abglanz der Gottheit, die Reinheit der Seele zu

erhalten, ist natürlich die erste Pflicht des Mystikers. Ueberall sieht er Bilder, deren schönstes Er ist. Das ihnen zukommende Urbild ist Gott, dem er am nächsten. Daher die Zuversicht seines Gewissens, nicht abzulassen vom Streben nach allseitig harmonischer Vollendung.

Das ist die absolute Mystik, welche in der Ahnung, in dem Gefühl und in der Anschauung die Einheit so wie die Klarheit findet durch Erhebung zu dem sich immer aus seiner tiefen Verborgenheit offenbarenden Gotte. Dieser Mysticismus, welcher von dem zunächst liegenden Irdischen immerdar aufsteigend erst mit der Auffindung des göttlichen Gedankens in den Dingen schließen will und ein eigenes Sehen der Dinge voraussetzt, ist der absolute.

Er ist immer ein frischer Athem gewesen, welcher das welkende Laub der Menschheit wieder erquickt, die dörrenden Zweige wieder mit jungem Triebe schwellte, und in wüsten, verworrenen, an sittlicher Ermattung krankenden Zeiten den Glauben an ein Göttliches bewahrte. Bei einem solchen, dem Höchsten gewidmeten Streben des Mystikers — darf man sich wundern über die vielen Verirrungen? Man verwechsle nur nicht den Zeloten und Obscuranten mit dem Mystiker. Die wahren Mystiker, denen als den eigentlichen Optimisten die Versöhnung von Himmel und Erde am Herzen liegt, waren meistens auch sanfte, gutgeartete Menschen.

VII.

Görres' Geschichte der christlichen Mystik.
1836.

In der Einleitung, welche Görres 1829 zu der von Diepenbrok besorgten Ausgabe der Suso'schen Schriften verfaßte, finden wir schon in gedrängten Zügen das, was er in seiner christlichen Mystik in eine systematisirte Gestalt gebracht und bis in das Einzelste hin auseinandergelegt hat. Menzel hat Görres mit einem Baumeister verglichen, dessen Phantasie die ungeheuren Dimensionen gothischer Münster und zugleich all das kleine Blätterwerk, alle die subtilen Verzierungen derselben in sich trägt. Dieser Vergleich ist für seine Darstellung der christlichen Mystik wenigstens treffend. Sie ist ein Staunen erregendes Werk, colossal in seinen Verhältnissen und im Besondern von dem Fleiß inbrünstiger Liebe ausgestattet. Doch ein jedes Gleichniß hinkt und um uns das Eigenthümliche dieser gewaltigen Arbeit klar zu machen, müssen wir es abbrechen, denn bei aller Aehnlichkeit sind auch der Unähnlichkeiten nicht wenige. Die alten Baumeister traten von ihrem Werk in stille Bescheidenheit zurück; kaum wissen wir ihre Namen; in einem Winkel des Riesenbaues finden wir ihre Statue; oder sie begegnen uns in demüthiger Stellung als eine christliche Karyatide. Görres aber empfängt uns mit seiner Persönlichkeit; nicht nur ein

Prodromus galeatus am Eingange des Werkes ruft dem Profanen das alte Schelling'sche Motto zu: Rühre nicht Bock, denn es brennt!; auch die Vorreden schleudern den Bannstrahl gegen den Abfall und Unglauben der Zeit und drücken das Selbstgefühl des greisen Propheten in kraftvollen Phrasen aus, wohlgeeignet, den schwächeren Geist einzuschüchtern und der Wahrheit, die er als die alleinseligmachende anbetet, die Ehre zu geben. Hegel hat von den Juden in seiner Religionsphilosophie gesagt, daß dies Volk im Fluchen eine wahre Meisterschaft erlangt habe; das kann man auch auf Görres anwenden. Er flucht mit seltener Virtuosität. Wie hart der Fluch auch sei, wie sehr sein Blitz uns selbst zerschmettern soll, unsere Bewunderung können wir ihm nicht versagen.

Wer Sinn hat für die Geschichte seines Volkes, für die Geschichte der Welt, wer Sinn hat für Schönheit der Sprache, der wird Görres auch als seinen Gegner lieben müssen. Er ist einer unserer größten Geister und wir sind ihm in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft vielfache Anregungen schuldig, für welche ihm der Genius der Menschheit schon längst den unverwelklichen Kranz geflochten hat. Wie man ihn auch politisch und kirchlich verdächtigen möge, eine heilige Begeisterung soll ihm Niemand ableugnen. Ihn als einen Obscuranten, als einen heimlichen Jesuiten, als ein feiles Organ der Propaganda und des politischen Servilismus zu verunglimpfen, ist unendlich leicht; ihn aber in seiner Eigenthümlichkeit, im innersten Heerd seines Lebens und Wirkens zu fassen, eben so schwer. Nicht Spott verdient er, aber Mitleid. Und zwar nicht jenes Mitleid, welches in sich voller ironischen Kälte ist, sondern

ein Mitleid, bei welchem wir den Schlag unseres Herzens doppelt fühlen, denn es durchschauert uns der Gedanke von der Schwere des Kampfes um das Höchste. Einst durchhallte die Stimme dieses Mannes die deutschen Gaue mit ehernem Laute und rief die Freiheit aus dem Schlummer. Durch alle Völker hindurch wandelte seine bewegliche Phantasie, die Religion in ihren zahllosen Verpuppungen zu beobachten. Jetzt hat er sich zum Legendenerzähler gemacht, der uns von den Wundern der Klosterzellen mit der nämlichen Emphase, mit demselben Bilderprunk unterhält. Die Weite des Blickes ist verschwunden und Alles, was nicht dem römischen Katholicismus angehört, hat nur ein negatives, kein positives Interesse für ihn. Die Begeisterung für die Freiheit ist zum Fanatismus für mönchische Frömmigkeit geworden. Die Phantasie hat sich von den Ausschweifungen zurückgezogen, welchen sie sich einst in den Mythen des Ethnicismus hingab; dafür hat sie sich in die wundersüchtige Einsamkeit der Mystiker, in die Uebungen ihrer Askese, in die Seltsamkeit ihrer Thaten und Begebenheiten, in die Abgründe ihrer Visionen hineingelebt. Es ist derselbe Görres, den wir so sehr geliebt haben, aber eine Verdumpfung des Geistes umschleiert uns die theuren Züge. Wir müssen auch jetzt noch gestehen, daß nur ein so gearteter Geist, wie der seinige, nur diese Gluth des Glaubens, nur diese Gefügigkeit der Phantasie, ein Werk, wie diese Mystik, schaffen konnte. Aber eben dies Werk ruft so viel traurige Bedenken hervor, die Görres freilich theils als philosophische Schwachheiten belächeln, theils als Ausflüsse einer diabolischen Weltansicht verdammen wird. Selbst die Sprache hat nicht mehr den

alten Zauber. Sie lockt uns noch an sich mit ihrer magischen Bilderfülle, allein nur einen Augenblick, denn die Bilder haben etwas Abgebleichtes und Abgegriffenes an sich; der alte rhythmische Wogentanz der prophetischen Töne rieselt auch noch hervor, allein er muß sich vor dem Anstrich der wissenschaftlichen Ruhe, den das Werk haben soll, bald wieder zurückflüchten. Nur in den Vorreden hat Görres einige Cascaden seines prophetischen Wogensturms aufstäuben lassen. Heine hat Görres eine tonsurirte Hyäne genannt. Nein, das ist er nicht; er scharrt die Leichname der Heiligen nicht aus, sie zu verzehren; sondern er ist vielmehr ein Dichter, der, das Herz voll unendlicher Liebe, bedrängt von der Verwirrung der Zeit, sich flüchtend aus der Welt in die klösterlichen Räume, eine große Todtenschau hält und, um unseren harten Sinn zu rühren, die Wunden der Liebe aufdeckt, an welchen sich die Heiligen der Kirche verblutet haben. Ja, man fasse Görres als Dichter auf und Alles gewinnt ein anderes Ansehen. An der Secondairschule in Coblenz war er Professor der Physik. Dann war er Journalist. Jetzt ist er Professor der Geschichte. Allein wodurch Görres so verschiedene Richtungen in sich nimmt, das ist seine poetische Kraft. Die Summe seines Wissens ist ungeheuer; er kann sich darin mit den Ersten messen, aber die Ruhe der Untersuchung fehlt ihm. Seine Bekanntschaft mit der Philosophie ist ebenfalls bedeutend, aber zu einer Bestimmtheit der Speculation, zu einer nur dem Gedanken huldigenden methodischen Darstellung hat er es nie gebracht. Das Fachwerk, das er für seine Mystik zurecht gezimmert hat, mag ihm sauer genug geworden sein; es ist eine unwillige Concession an

den leidigen Zeitgeist, der sonst so leicht mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit bei der Hand ist und den ein Erstens, Zweitens und Drittens, mindestens im ersten Anlauf blenden kann.

Sieht man diese Mystik als eine geistreiche, schöne Reproduction der interessantesten Momente an, welche die Acta Sanctorum und sonstige Vitae der renommirtesten Frommen der katholischen Kirche darbieten, so kann man sich an dem Buche eben so erbauen, als an den Herder'schen und Kosegarten'schen Legenden. Soll aber die Wissenschaft in ihr Befriedigung finden, so kann die Polemik nicht ausbleiben.

Man hat in der neueren Zeit oft sehr unbestimmt von Uebergangszeiten gesprochen, indem man den allgemeinen Begriff des Geschehens auf eine besondere Epoche übertrug. Jede Zeit geht aus einem Zustand in einen anderen über. Wohl aber könnte man die Charaktere in solche unterscheiden, welche entweder so fest mit einer Epoche verwachsen sind, daß sie für die durch sie vermittelte folgende Epoche keine Capacität mehr haben und sich deshalb nur indifferent und negativ gegen sie verhalten können, oder welche mit der fortstrebenden Geschichte selbst fortstreben und die neuen Interessen des Geschlechts auch zu den ihrigen zu machen wissen und zwar nicht blos so, daß sie in ihrer Schwäche die Veränderungen reflectiren, sondern so, daß sie mit vollem Verständniß und intimer Hingebung darin sich bethätigen. Kant und Goethe z. B. haben solche Kraft durch ihr langes Leben hin bewiesen. Görres müssen wir sie absprechen. Er hat sich in den Ansichten und Tendenzen der Restaurationsperiode so verfestet, daß die seit dem letzten

Decennium auftauchenden Erscheinungen, welche nicht mit der romantischen Periode unserer Kunst, nicht mit den Institutionen des Mittelalters in Zusammenhang sind, sondern oft über alles Maß hinaus einer anderen Zukunft entgegendrängen, ihm in keiner Weise positive Theilnahme, nur den Grimm seines Hasses haben erregen können. Das Ringen der Speculation, die Vernunft der Religionsmysterien offenbar zu machen; die Anstrengungen der Industrie, irdische Armuth und Noth zu vernichten; die Kritik der Ehe und des Familienlebens, welche so viel Wahres und Unwahres, Tiefes und Seichtes unter der Kategorie der Rehabilitation des Fleisches zusammenwirrte; die große Ausdehnung und Emsigkeit, womit das Detail der Naturwissenschaft betrieben wird — dies Alles hat Görres jetzt als weltlich von sich gewiesen.

Soll man den Standpunct, der seinen Auffassungen zu Grunde liegt, im Allgemeinen bezeichnen, so ist es der Schellingianismus. Das Absolute ist allerdings zur Trinität geworden; die Verendlichung desselben ist bestimmter Weise als die Incarnation des Sohnes gefaßt; der Geist ist durch Unterscheidung seiner Gaben individualisirt und die Geschichte hat eine bestimmte Perspective bekommen; allein im Concreten kehrt doch das alte Herüber und Hinüber des Realen und Idealen sammt ihrer Indifferenzirung, wenn gleich unter anderen Namen, immer wieder. Es ist nicht so leicht, einer großen, an sich wie in ihrer historischen Genesis berechtigten Weltansicht, der man in der Jugend sich anvertraut hat, untreu zu werden. Wenn man nach Stahl's Mittheilungen das jetzige System Schelling's als das der Of-

Buch ist sehr unbehülflich geschrieben; es sucht die Literatur des Fachs möglichst vollzählig zusammenzustellen und den Inhalt der Schriften zu bezeichnen, wobei aber die Richtung auf das Erbauliche die Hauptsache bleibt. In der Blüthe der sogenannten Periode der Aufklärung, 1784, kam ein scharfer Geist, der Arzt Zimmermann, über diese Materie und sprach im ersten und zweiten Theil seines Werkes über die Einsamkeit, über die Visionen und die Ascetik der Einsiedler und Klöster in jenem sarkastischen Tone, der seither bei den Kirchen- und Dogmenhistorikern zum Theil stereotyp geworden und besonders von dem verstorbenen Julius v. Weber ausgebeutet ist. Als Arzt verfolgte Zimmermann in der Geschichte des Monachismus namentlich die Wirkungen des Geschlechtstriebes; als ein gebildeter Mann die Wirkungen des Müßiggangs und der Langenweile. Das „geile Girren mystischer Taubenseelen" und „die Hungersnoth an Ideen" bei den Mönchen waren sein Hauptthema. Nach der französischen Revolution wurde das Mittelalter, der Katholicismus und die Mystik durch Vermittelung des Entsetzens über eine frivole Behandlung der Vergangenheit, durch gründlicheres Studium der Geschichte, durch neue an die Poesie der südromanischen Völker sich anlehnende Richtungen der Kunst und, wie es immer in Zeiten geschieht, welche zum Empfinden ihrer Leerheit kommen, durch eine Neigung zum Geheimnißvollen zur Anerkennung gebracht. Als nun aber der Rationalismus den Mysticismus mit dem Pietismus zusammenwarf, wurde über ihren Unterschied eine Verständigung nothwendig. Vor dem Mysticismus forderte man Respect, während man den Pietismus als eine

schwächliche, mehr oder weniger kränkliche Frömmigkeit von sich abwies, wie Heinroth 1830 eine Compilation herausgab, welche von dem Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten nur zu dem Zweck handelte, zu beweisen, daß der Verfasser dieser Geschichte ein Mystiker aber nicht, wie man ihn anschuldigte, ein Pietist sei. Seit dieser Zeit ist die Wechselwirkung zwischen der katholischen und protestantischen Wissenschaft immer enger geworden. Den Hütern der Kirche geziemt es also, darauf zu wachen, daß in solchem Verkehr die Substanz des Glaubens unangefochten bleibe. Eine blos negative Haltung reicht in dieser Hinsicht nicht mehr aus; der Beweis der Nothwendigkeit muß die wahrhafte Affirmation begründen. Unangenehm ist es freilich, daß man sich auf das Denken einlassen muß, indessen läßt sich dies einmal nicht mehr umgehen, seitdem der Protestantismus eine solche Breite gewonnen und den Zweifel in sich so groß gezogen hat, daß er, in den Untersuchungen über die Kanonicität der heiligen Schriften sogar zum Zweifel an die Grundlage geworden ist, von welcher er als Reaction gegen den römischen Katholicismus ausging und nach welcher er sich in neuerer Zeit evangelische Kirche genannt hat. Die Elemente aber, welche dem Katholicismus, namentlich als Bairischem, vorzügliche Unruhe als ein gefährliches Miasma erregen mußten, waren in dem nachbarlichen Würtemberg zu Hause. Es war dies ein positives und negatives. Das positive war die Seherin von Prevorst mit dem ganzen Schweif analoger Phänomene, die sich ihr anhingen; hier schienen Offenbarungen einer Protestantin zu Theil geworden, welche sonst nur den „von der Gnade Privi-

legirten," wie Görres die Mystiker seiner Kirche nennt, sich zu erschließen pflegen. Recht a propos kam es, daß man wenigstens in der Nonne Katharine Emmerich in Dülmen gleichzeitig ein Exemplar des ächten, christkatholischen Klostermysticismus aufweisen konnte, damit doch die mystische Triebkraft der Kirche, welche einige Zeit zuvor durch den Fürsten von Hohenlohe etwas anbrüchig geworden war, nicht ganz nur zu einer Antiquität würde. Das Factum der Prevorst'schen Somnambülen war indessen insofern mehr irrelevant, als in der Form, wie es zur Sprache kam, nichts Antithetisches gegen den Katholicismus enthalten war und die Consequenzen vielleicht auch zu diesem selbst zurückführen konnten, wie ja auch v. Baader Justinus Kerner gegen Wirth in Schutz genommen und Eschenmayer als dem Mitbegründer einer tieferen Philosophie eine Schrift gewidmet hat. Auch Görres entnahm sich noch 1829 in der schon erwähnten Einleitung zum Suso aus dem Kerner'schen Buch über die Seherin einen Schlüssel zur Erkenntniß des Zusammenhangs zwischen mystischen Zuständen des Geistes und ihrem körperlichen Reflex. In der Mystik hat er jetzt die Vorsicht gebraucht, solche Quellen lieber gar nicht zu erwähnen; nur katholische, wohl approbirte Quellen sind citirt worden.

Das negative Element war die versuchte Vernichtung des Wunderbaren im Leben Jesu von Strauß; denn obgleich die katholische Kirche in dieser Hinsicht von der protestantischen selbst eine Reaction erwarten durfte, die auch sehr bald in zahllosen Kämpfern, auch bloßen Schreiern, hervortrat, so war denn doch die Popularität, welche Straußens Angriffe in unserer politisch friedlichen

Zeit erreichten, sehr gefährlich. Wenn die Laien mit dem Mechanismus der Kritik bekannt wurden, wodurch das Geschehensein so vieler Wunder, die Jesus gethan haben soll, unwahrscheinlich gemacht wird, welchen Glauben kann man wohl noch zu den Wundern der Kalenderheiligen haben?

Wie nun Görres sich gegen die Naturwissenschaft bitter ausspricht, welche, statt die Natur in ihrem Verhältniß zum Geist zu fassen, sich in endlose Einzelheiten vergräbt, „den Koth der vorsündfluthlichen Thiere zu beriechen, die Arten des Schimmels zu sondern, die Spulwürmer im Leibe eines Frosches zu beobachten" u. dgl., so läßt er sich auch bitter gegen die historische Skeptik aus. Er behauptet, sich durchaus an unleugbare Thatsachen gehalten zu haben, die vor einer gesunden Kritik wohl bestehen können. „Leugnet mir, ruft er aus, was die Betheuerung der Besten und Glaubwürdigsten in allen Zeitaltern wiederholt festgestellt; und ich leugne Euch die ganze Weltgeschichte, — die auf keinem bessern Zeugniß, sondern einem viel schlechteren ruht, dem der durch Interessen bestochenen Leidenschaft nämlich, — vom Anfang bis zum Ende ab; ja selbst, was Ihr mit eigenen Augen davon gesehen zu haben betheuert, gilt mir nichts; weil, wer Treue und Glauben nicht an Andern ehrt, gleiche Ehrung auch nicht für sich selber in Anspruch nehmen kann." Demzufolge ist nun Görres in seinem Zutrauen zu den Biographien der Heiligen von unbegränzter Naivetät gewesen. Es ist nichts so Absurdes und Bizarres, das er nicht als objective Wahrheit anzunehmen den Muth gehabt hätte. Die Kritik so vieler Facta, welche nicht blos von Seiten der protestantischen Opposition,

ein Mitleid, bei welchem wir den Schlag unseres Herzens doppelt fühlen, denn es durchschauert uns der Gedanke von der Schwere des Kampfes um das Höchste. Einst durchhallte die Stimme dieses Mannes die deutschen Gaue mit ehernem Laute und rief die Freiheit aus dem Schlummer. Durch alle Völker hindurch wandelte seine bewegliche Phantasie, die Religion in ihren zahllosen Verpuppungen zu beobachten. Jetzt hat er sich zum Legendenerzähler gemacht, der uns von den Wundern der Klosterzellen mit der nämlichen Emphase, mit demselben Bilderprunk unterhält. Die Weite des Blickes ist verschwunden und Alles, was nicht dem römischen Katholicismus angehört, hat nur ein negatives, kein positives Interesse für ihn. Die Begeisterung für die Freiheit ist zum Fanatismus für mönchische Frömmigkeit geworden. Die Phantasie hat sich von den Ausschweifungen zurückgezogen, welchen sie sich einst in den Mythen des Ethnicismus hingab; dafür hat sie sich in die wundersüchtige Einsamkeit der Mystiker, in die Uebungen ihrer Askese, in die Seltsamkeit ihrer Thaten und Begebenheiten, in die Abgründe ihrer Visionen hineingelebt. Es ist derselbe Görres, den wir so sehr geliebt haben, aber eine Verdumpfung des Geistes umschleiert uns die theuren Züge. Wir müssen auch jetzt noch gestehen, daß nur ein so gearteter Geist, wie der seinige, nur diese Gluth des Glaubens, nur diese Gefügigkeit der Phantasie, ein Werk, wie diese Mystik, schaffen konnte. Aber eben dies Werk ruft so viel traurige Bedenken hervor, die Görres freilich theils als philosophische Schwachheiten belächeln, theils als Ausflüsse einer diabolischen Weltansicht verdammen wird. Selbst die Sprache hat nicht mehr den

alten Zauber. Sie lockt uns noch an sich mit ihrer magischen Bilderfülle, allein nur einen Augenblick, denn die Bilder haben etwas Abgebleichtes und Abgegriffenes an sich; der alte rhythmische Wogentanz der prophetischen Töne rieselt auch noch hervor, allein er muß sich vor dem Anstrich der wissenschaftlichen Ruhe, den das Werk haben soll, bald wieder zurückflüchten. Nur in den Vorreden hat Görres einige Cascaden seines prophetischen Wogensturms aufstäuben lassen. Heine hat Görres eine tonsurirte Hyäne genannt. Nein, das ist er nicht; er scharrt die Leichname der Heiligen nicht aus, sie zu verzehren; sondern er ist vielmehr ein Dichter, der, das Herz voll unendlicher Liebe, bedrängt von der Verwirrung der Zeit, sich flüchtend aus der Welt in die klösterlichen Räume, eine große Todtenschau hält und, um unseren harten Sinn zu rühren, die Wunden der Liebe aufdeckt, an welchen sich die Heiligen der Kirche verblutet haben. Ja, man fasse Görres als Dichter auf und Alles gewinnt ein anderes Ansehen. An der Secondairschule in Coblenz war er Professor der Physik. Dann war er Journalist. Jetzt ist er Professor der Geschichte. Allein wodurch Görres so verschiedene Richtungen in sich nimmt, das ist seine poetische Kraft. Die Summe seines Wissens ist ungeheuer; er kann sich darin mit den Ersten messen, aber die Ruhe der Untersuchung fehlt ihm. Seine Bekanntschaft mit der Philosophie ist ebenfalls bedeutend, aber zu einer Bestimmtheit der Speculation, zu einer nur dem Gedanken huldigenden methodischen Darstellung hat er es nie gebracht. Das Fachwerk, das er für seine Mystik zurecht gezimmert hat, mag ihm sauer genug geworden sein; es ist eine unwillige Concession an

den leidigen Zeitgeist, der sonst so leicht mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit bei der Hand ist und den ein Erstens, Zweitens und Drittens, mindestens im ersten Anlauf blenden kann.

Sieht man diese Mystik als eine geistreiche, schöne Reproduction der interessantesten Momente an, welche die Acta Sanctorum und sonstige Vitae der renommirtesten Frommen der katholischen Kirche darbieten, so kann man sich an dem Buche eben so erbauen, als an den Herder'schen und Kosegarten'schen Legenden. Soll aber die Wissenschaft in ihr Befriedigung finden, so kann die Polemik nicht ausbleiben.

Man hat in der neueren Zeit oft sehr unbestimmt von Uebergangszeiten gesprochen, indem man den allgemeinen Begriff des Geschehens auf eine besondere Epoche übertrug. Jede Zeit geht aus einem Zustand in einen anderen über. Wohl aber könnte man die Charaktere in solche unterscheiden, welche entweder so fest mit einer Epoche verwachsen sind, daß sie für die durch sie vermittelte folgende Epoche keine Capacität mehr haben und sich deshalb nur indifferent und negativ gegen sie verhalten können, oder welche mit der fortstrebenden Geschichte selbst fortstreben und die neuen Interessen des Geschlechts auch zu den ihrigen zu machen wissen und zwar nicht blos so, daß sie in ihrer Schwäche die Veränderungen reflectiren, sondern so, daß sie mit vollem Verständniß und intimer Hingebung darin sich bethätigen. Kant und Goethe z. B. haben solche Kraft durch ihr langes Leben hin bewiesen. Görres müssen wir sie absprechen. Er hat sich in den Ansichten und Tendenzen der Restaurationsperiode so verfestet, daß die seit dem letzten

Decennium auftauchenden Erscheinungen, welche nicht mit der romantischen Periode unserer Kunst, nicht mit den Institutionen des Mittelalters in Zusammenhang sind, sondern oft über alles Maß hinaus einer anderen Zukunft entgegendrängen, ihm in keiner Weise positive Theilnahme, nur den Grimm seines Hasses haben erregen können. Das Ringen der Speculation, die Vernunft der Religionsmysterien offenbar zu machen; die Anstrengungen der Industrie, irdische Armuth und Noth zu vernichten; die Kritik der Ehe und des Familienlebens, welche so viel Wahres und Unwahres, Tiefes und Seichtes unter der Kategorie der Rehabilitation des Fleisches zusammenwirrte; die große Ausdehnung und Emsigkeit, womit das Detail der Naturwissenschaft betrieben wird — dies Alles hat Görres jetzt als weltlich von sich gewiesen.

Soll man den Standpunct, der seinen Auffassungen zu Grunde liegt, im Allgemeinen bezeichnen, so ist es der S c h e l l i n g i a n i s m u s. Das Absolute ist allerdings zur Trinität geworden; die Verendlichung desselben ist bestimmter Weise als die Incarnation des Sohnes gefaßt; der Geist ist durch Unterscheidung seiner Gaben individualisirt und die Geschichte hat eine bestimmte Perspective bekommen; allein im Concreten kehrt doch das alte Herüber und Hinüber des Realen und Idealen sammt ihrer Indifferenzirung, wenn gleich unter anderen Namen, immer wieder. Es ist nicht so leicht, einer großen, an sich wie in ihrer historischen Genesis berechtigten Weltansicht, der man in der Jugend sich anvertraut hat, untreu zu werden. Wenn man nach Stahl's Mittheilungen das jetzige System Schelling's als das der Of-

fenbarung beurtheilen wollte, so könnte man glauben, daß in demselben gleichfalls eine vermittelalterlichende Christianisirung vorgegangen. Doch läßt sich, da auch Stahl der Denkart nach Katholik ist, auf das Verhältniß des Schelling'schen Systems zum Katholicismus, namentlich wie Görres ihn faßt, noch kein Schluß machen. In der ganzen Behandlungsweise erscheint dieser vielmehr ganz so, wie der frühere Schellingianismus. Die Natur hat dieselbe Wichtigkeit als der Geist. Die Mystik kann von Unten nach Oben hinaufdringen oder von Oben aus das Untere ergreifen und durchgeisten. Görres giebt eine große physiologische Einleitung, die eine äußerst sorgfältige Beschreibung des Nervensystems, insbesondere des Gehirns, enthält, um begreiflich zu machen, wie schon im Organismus des Menschen das „mystische Kreuz" vorgebildet ist und wie in ihm jede Bewegung der Seele auch in äußerlicher Sichtbarkeit sich darstellen müsse. Er sucht hier die Grundlage für den Parallelismus, den er durch das ganze Werk hin bis in die feinsten Adern und Fasern zwischen Geist und Körper nachzuweisen bemüht gewesen ist. Der in Gott als dem Absoluten aufgehobene Dualismus des Natürlichen und Geistigen zieht sich durch alle Untergliederungen des Werkes hin. Die weitere Methodik innerhalb dieser Structur des Ganzen ist die der Potenzirung; es ist überall der nur quantitative Unterschied, mit welchem es Görres zu thun hat. Das „niedere und höhere" Leben sind die vagen Bestimmungen, von denen er sich beherrschen läßt; glücklicher noch, wenn er sich in der Vorstellung vom Centrum und der Peripherie bewegt. — Neben der physiologischen Einleitung steht nun nicht

etwa eine psychologische, sondern eine historische, ganz in der Weise, wie der frühere Schellingianismus den Geist der Natur gegenüber wesentlich als Geschichte faßte. Hätte es Schelling zu einer abgeschlossenen Doctrin von Gott und dem Menschen gebracht, so würde die mythologisirende Poesie bei Görres nicht in so viel verwilderte Schößlinge ausgerankt sein. Es ist hier derselbe Fall, wie bei v. Schubert in seiner Geschichte der Seele, welche sich ohne alle Zucht der Methode in redseliger Behaglichkeit jeder frommen Anwandlung überläßt; auch bei denen, welche sich Schelling und Schubert anschließen, bei Steinbeck und Beraz, treffen wir solche Zerfahrenheit, eine Neigung zur Erstarrung in sogenannten Thatsachen, die man äußerlich ordnet und in denen die Begriffe, um die es eigentlich zu thun ist, involvirt liegen bleiben, während gerade ihre Exposition, nicht blos das Aufmerksammachen und Winken und Andeuten, Sache des Forschers ist.

Wie kommt nun aber der Katholicismus zu dieser Mystik? Wie Görres selbst und wie er als Schellingianer dazu gekommen, haben wir so eben zu zeigen versucht. Hier müssen wir zunächst bedenken, daß der Gegenstand, um den es sich hier handelt, von jeder Zeit und Richtung in ihrem Lichte gesehen wird. Wir wollen nur aus unserer deutschen Literatur einige Momente anführen. 1703 gab der fromme Gottfried Arnold seine Historie und Beschreibung der mystischen Theologie in dem Sinne des Pietismus der damaligen Luther'schen Kirche heraus, der die Orthodoxie aus der Aeußerlichkeit des Buchstabens in die Fülle der subjectiven Frömmigkeit, in die Wärme der Selbsterfahrung zu übersetzen trachtete. Das

Buch ist sehr unbehülflich geschrieben; es sucht die Literatur des Fachs möglichst vollzählig zusammenzustellen und den Inhalt der Schriften zu bezeichnen, wobei aber die Richtung auf das Erbauliche die Hauptsache bleibt. In der Blüthe der sogenannten Periode der Aufklärung, 1784, kam ein scharfer Geist, der Arzt Zimmermann, über diese Materie und sprach im ersten und zweiten Theil seines Werkes über die Einsamkeit, über die Visionen und die Ascetik der Einsiedler und Klöster in jenem sarkastischen Tone, der seither bei den Kirchen- und Dogmenhistorikern zum Theil stereotyp geworden und besonders von dem verstorbenen Julius v. Weber ausgebeutet ist. Als Arzt verfolgte Zimmermann in der Geschichte des Monachismus namentlich die Wirkungen des Geschlechtstriebes; als ein gebildeter Mann die Wirkungen des Müßiggangs und der Langenweile. Das „geile Girren mystischer Taubenseelen" und „die Hungersnoth an Ideen" bei den Mönchen waren sein Hauptthema. Nach der französischen Revolution wurde das Mittelalter, der Katholicismus und die Mystik durch Vermittelung des Entsetzens über eine frivole Behandlung der Vergangenheit, durch gründlicheres Studium der Geschichte, durch neue an die Poesie der südromanischen Völker sich anlehnende Richtungen der Kunst und, wie es immer in Zeiten geschieht, welche zum Empfinden ihrer Leerheit kommen, durch eine Neigung zum Geheimnißvollen zur Anerkennung gebracht. Als nun aber der Rationalismus den Mysticismus mit dem Pietismus zusammenwarf, wurde über ihren Unterschied eine Verständigung nothwendig. Vor dem Mysticismus forderte man Respect, während man den Pietismus als eine

schwächliche, mehr oder weniger kränkliche Frömmigkeit von sich abwies, wie Heinroth 1830 eine Compilation herausgab, welche von dem Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten nur zu dem Zweck handelte, zu beweisen, daß der Verfasser dieser Geschichte ein Mystiker aber nicht, wie man ihn anschuldigte, ein Pietist sei. Seit dieser Zeit ist die Wechselwirkung zwischen der katholischen und protestantischen Wissenschaft immer enger geworden. Den Hütern der Kirche geziemt es also, darauf zu wachen, daß in solchem Verkehr die Substanz des Glaubens unangefochten bleibe. Eine blos negative Haltung reicht in dieser Hinsicht nicht mehr aus; der Beweis der Nothwendigkeit muß die wahrhafte Affirmation begründen. Unangenehm ist es freilich, daß man sich auf das Denken einlassen muß, indessen läßt sich dies einmal nicht mehr umgehen, seitdem der Protestantismus eine solche Breite gewonnen und den Zweifel in sich so groß gezogen hat, daß er, in den Untersuchungen über die Kanonicität der heiligen Schriften sogar zum Zweifel an die Grundlage geworden ist, von welcher er als Reaction gegen den römischen Katholicismus ausging und nach welcher er sich in neuerer Zeit evangelische Kirche genannt hat. Die Elemente aber, welche dem Katholicismus, namentlich als Bairischem, vorzügliche Unruhe als ein gefährliches Miasma erregen mußten, waren in dem nachbarlichen Würtemberg zu Hause. Es war dies ein positives und negatives. Das positive war die Seherin von Prevorst mit dem ganzen Schweif analoger Phänomene, die sich ihr anhingen; hier schienen Offenbarungen einer Protestantin zu Theil geworden, welche sonst nur den „von der Gnade Privi=

legirten,“ wie Görres die Mystiker seiner Kirche nennt, sich zu erschließen pflegen. Recht a propos kam es, daß man wenigstens in der Nonne Katharine Emmerich in Dülmen gleichzeitig ein Exemplar des ächten, christkatholischen Klostermysticismus aufweisen konnte, damit doch die mystische Triebkraft der Kirche, welche einige Zeit zuvor durch den Fürsten von Hohenlohe etwas anbrüchig geworden war, nicht ganz nur zu einer Antiquität würde. Das Factum der Prevorst'schen Somnambülen war indessen insofern mehr irrelevant, als in der Form, wie es zur Sprache kam, nichts Antithetisches gegen den Katholicismus enthalten war und die Consequenzen vielleicht auch zu diesem selbst zurückführen konnten, wie ja auch v. Baader Justinus Kerner gegen Wirth in Schutz genommen und Eschenmayer als dem Mitbegründer einer tieferen Philosophie eine Schrift gewidmet hat. Auch Görres entnahm sich noch 1829 in der schon erwähnten Einleitung zum Suso aus dem Kerner'schen Buch über die Seherin einen Schlüssel zur Erkenntniß des Zusammenhangs zwischen mystischen Zuständen des Geistes und ihrem körperlichen Reflex. In der Mystik hat er jetzt die Vorsicht gebraucht, solche Quellen lieber gar nicht zu erwähnen; nur katholische, wohl approbirte Quellen sind citirt worden.

Das negative Element war die versuchte Vernichtung des Wunderbaren im Leben Jesu von Strauß; denn obgleich die katholische Kirche in dieser Hinsicht von der protestantischen selbst eine Reaction erwarten durfte, die auch sehr bald in zahllosen Kämpfern, auch bloßen Schreiern, hervortrat, so war denn doch die Popularität, welche Straußens Angriffe in unserer politisch friedlichen

Zeit erreichten, sehr gefährlich. Wenn die Laien mit dem Mechanismus der Kritik bekannt wurden, wodurch das Geschehensein so vieler Wunder, die Jesus gethan haben soll, unwahrscheinlich gemacht wird, welchen Glauben kann man wohl noch zu den Wundern der Kalenderheiligen haben?

Wie nun Görres sich gegen die Naturwissenschaft bitter ausspricht, welche, statt die Natur in ihrem Verhältniß zum Geist zu fassen, sich in endlose Einzelheiten vergräbt, „den Koth der vorsündfluthlichen Thiere zu beriechen, die Arten des Schimmels zu sondern, die Spulwürmer im Leibe eines Frosches zu beobachten" u. dgl., so läßt er sich auch bitter gegen die *historische Skeptik* aus. Er behauptet, sich durchaus an unleugbare Thatsachen gehalten zu haben, die vor einer gesunden Kritik wohl bestehen können. „Leugnet mir, ruft er aus, was die Betheuerung der Besten und Glaubwürdigsten in allen Zeitaltern wiederholt festgestellt; und ich leugne Euch die ganze Weltgeschichte, — die auf keinem bessern Zeugniß, sondern einem viel schlechteren ruht, dem der durch Interessen bestochenen Leidenschaft nämlich, — vom Anfang bis zum Ende ab; ja selbst, was Ihr mit eigenen Augen davon gesehen zu haben betheuert, gilt mir nichts; weil, wer Treue und Glauben nicht an Andern ehrt, gleiche Ehrung auch nicht für sich selber in Anspruch nehmen kann." Demzufolge ist nun Görres in seinem Zutrauen zu den Biographien der Heiligen von unbegränzter Naivetät gewesen. Es ist nichts so Absurdes und Bizarres, das er nicht als objective Wahrheit anzunehmen den Muth gehabt hätte. Die Kritik so vieler Facta, welche nicht blos von Seiten der protestantischen Opposition,

sondern auch von katholischen Schriftstellern gegeben worden ist, den Hauptumstand, daß so viele Vitae erst viele Jahre nach dem Ableben der Heiligen verfaßt worden, ignorirt er und nur bei dem bekannten Buch der Maria von Agreda, ciudad de Dios, erwähnt er ihrer Irrthümer, eben, weil sie doch zu bekannt geworden sind. Welch' ein größerer Dienst könnte wohl dem jetzigen Katholicismus geleistet werden, als der, alle Ungeheuerlichkeiten, die im Schooß des klösterlichen und eremitischen Lebens ausgebrütet sind, wissenschaftlich zu rechtfertigen? Der Katholicismus als Römischer beruht wesentlich auf der Aeußerlichkeit der Vermittelung des einzelnen Menschen mit Gott. Wie die Privilegirten der Gnade, deren Schatz die Kirche verwaltet, zwischen Gott und dem Menschen stehen, so die Kleriker zwischen Gott, den Heiligen und den gemeinen Menschen. Fallen also die Heiligen, so kann ein solcher Sturz auch die Kleriker aus ihrer esoterischen Stellung reißen. Görres hat das Unchristliche, was in einer solchen Bevorzugung einer himmlischen Aristokratie liegt, wohl erkannt und beiläufig gegen Ende des ersten Bandes mitfühlend die von solcher Hohheit Ausgeschlossenen, uns Menschen gemeinen Schlages, die wir den Adlerflug der Erwählten nicht erschwingen, damit getröstet, daß wir die Regel, jene nur die göttliche Ausnahme seien. Man muß ihm aber vorwerfen, daß im Verlauf der Darstellung sich ihm der Mysticismus immer mit dem Christenthum, das Christenthum hingegen mit dem römischen Katholicismus, insbesondere wie er der klösterliche ist, identificirt. Die Anxietät über den Unglauben an die Seltsamkeiten der transcendenten Klosterwunder preßt ihm in der Vorrede des ersten Bandes die Worte ab:

„Gebt die Mystik auf und die Heiligen schwinden euch dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherte Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen; und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in eurem Brevier gebetet, so habt ihr dergleichen auch verkündet." Wenn in der Geschichte sich Alles in's Gleichgewicht zu setzen sucht, so ist nun wohl das skeptische Moment des gegenwärtigen Protestantismus durch das opus supererogationis des katholischen Glaubens in Görres hinlänglich compensirt, denn auch das Kindische ist in diesem zur Anerkennung gekommen. Görres bemerkt einmal, daß der Zweifel unserer Zeit oft in seinem Dünkel sich so geberde, als ob er etwas ganz neu Erfundenes sei, als ob die Menschen früherer Jahrhunderte nicht auch gesunden Verstand besessen und das Wunderbare, das sich ihnen darstellte, wie wir, zunächst mit mißtrauischem Auge angesehen hätten, denn fast alle miraculösen Geschichten schließen den Zweifel an ihre Wahrheit in sich selbst ein. Die geistlichen Oberen, die geistlichen Brüder und Schwestern, die Beichtväter, Aerzte und Weltleute, haben oft die genauesten, oft die härtesten Prüfungen mit den Heiligen Gottes angestellt, aus denen sie doch siegreich hervorgingen und den Argwohn durch die Macht ihrer Erscheinung niederschlugen. Allein für jenen Dünkel hat Görres einen andern, den des Glaubens, eingetauscht; er ist stolz auf sein Extrem und diese Verhärtung bei einem so reichen und tiefen Geist eben erweckt unser Mitleid für eine so grandiose Verirrung.

Ist denn aber, wird er fragen, nicht Wahrheit in dem, was ich erzähle? Gewiß; nur nicht immer die, welche du gesucht und gefunden hast.

Doch wir müssen erst, bevor wir dieß näher beleuchten, von dem Ganzen eine Vorstellung zu geben suchen. Der Begriff der Mystik ist bei Görres sehr unbestimmt überhaupt der eines höheren christlichen Lebens. Ihre Grundlage findet er in der Geschichte Christi selbst. Gott nimmt zuerst die menschliche Natur an; als der menschgewordene liebt, wirkt und leidet er; aber dem Tode folgt die Glorificirung der Himmelfahrt. Diese drei Stadien hat auch derjenige in sich durchzuleben, der sich ihm zur unbedingten Nachfolge widmet. Durch Christus ist der Geist Gottes der Menschheit eingegossen und dieser hat seine Gaben, wie Paulus sie im ersten Brief an die Korinther beschreibt, den Gläubigen übertragen. Hieran hält Görres fest. Das, was uns die apostolische Kirche zeigt, muß auch Eigenthum der Kirche überhaupt sein, denn der göttliche Geist wird kein anderer; also sind auch seine Gaben ewig dieselben. Um nun des ganzen Stoffes Herr zu werden, hat Görres ihn so vertheilt. Erstens will er die reinigende Mystik darstellen, welche die Natürlichkeit nach allen Richtungen hin läutert, bis sie auf dem Gipfel der Ekstase anlangt. Das ist in diesen beiden Bänden geschehen. Da nun aber der Kampf um die Seligkeit die Qualen der Unseligkeit, da der Blick in den Himmel auch den in die Hölle eröffnet und der Gläubige auch die Versuchung zum Bösen erfahren muß, so soll in einem dritten Theil die dämonische und nach ihr die einigende Mystik dargestellt, welche den Kampf hinter sich hat und sich in lauterer Einheit

mit Gott bewegt, im ungetrübten Genusse der Heiligkeit. Zwischen Purgatorio und Paradiso hat Görres also das Inferno in die Mitte geschoben. Die Behandlung ist nun die, daß er zuerst historisch verfährt; die Mystik in der Einöde, die Märtyrer, die Begründung der neueren Orden und die Mystik in der Einsamkeit der Zelle werden in der bekannten glänzenden Manier, welche Görres für solche allgemeine Skizzen besitzt, geschildert. Auf der „Vollendung auf der Höhe" d. h. im dreizehnten Jahrhundert, bleibt er stehen; die spätere Geschichte wird ignorirt; nur Individuen kommen aus ihr zur Sprache. Dies scheint uns eine lächerliche und eines Historikers zumal unwürdige Consequenz seines Katholicismus, die zu einer großen Intoleranz führen muß. Sollte Görres vergessen haben, daß durch die blutige Vermittlung des dreißigjährigen Krieges der Protestantismus in Deutschland die Anerkennung des Katholicismus errungen hat? Hält er einen Jacob Böhm, einen Hamann, einen Novalis, einen Rückert nicht für christliche Mystiker? Der fromme Arnold hat in seiner mystischen Theologie aller jener strebsamen Geister der katholischen Kirche gedacht, denn er begrüßte die Frömmigkeit, wo er sie fand; Görres aber findet sie nur, wo er sie sucht, d. h. in der Römischen Kirche.

Auf diesen geschichtlichen Ueberblick folgt nun in drei Büchern eigentlich eine Analyse der constitutiven Elemente der reinigenden Mystik und zwar, wenn man die Grundbegriffe heraushebt, etwa so. Das erste Element ist das asketische, die Bezwingung der spröden Natürlichkeit zum Dienst des Herrn durch Selbstverläugnung des Eigenwillens, durch Abstinenz in Befriedigung

der Naturtriebe, durch Mortification des Fleisches in Martern aller Art. Das zweite Element ist das phänomenologische, die Erscheinung des mystischen Zustandes, die Aeußerung der Gaben, welche der heilige Geist seinen Werkzeugen eingegossen hat. Hier sehen wir die Heiligen von himmlischem Licht umstrahlt; von nie gehörten Tönen umklungen. Ein süßer Geruch, nicht blos in metaphorischem Sinne, geht von ihnen aus; man kann ihn zuweilen auch schmecken, etwa wie „gekauten Zimmt." Alle Sprachen reden die Göttlichen, ohne sie je gelernt zu haben; namentlich ist Lateinisch ihrer Penetration ein Spiel; oder sie reden auch nur in Einer Sprache, die aber, als die Sprache Gottes, doch von Menschen aus allen Zungen, wie einst am Pfingstfest, verstanden wird; die „höheren" Geister verkehren mit ihnen und, wie sie weissagend in die Zukunft blicken, so unterscheiden sie auch die Geister und wissen, was in dem Inneren der Menschen vorgeht, wobei allerdings der üble Geruch der Bösen, abermals nicht in metaphorischem Sinne, und Anderes mit zu Hülfe kommt. Endlich das dritte Element ist das ekstatische, welches für sich wieder mehrere Grade hat, indem eine Vision nach des Augustinus Eintheilung sinnlich, seelisch oder intellectual sein kann. Das Ekstatische greift aber auch in die besonderen Gestaltungen des mystischen Lebens zurück, so daß die Sinne, das Sprechen u. s. f. von ihm durchdrungen werden. Die höchste Stufe des in Gott Außersichseins (denn ihm steht ein in der Natur Außersichsein gegenüber, wie in den ethnischen Religionen) ist subjectiv die Vernichtung der irdischen Schwere, der ekstatische Flug, objectiv das Oeffnen von Schlössern, Thoren u.

dgl. ohne alle äußere Vermittelung und die Wirkung in die Ferne. Diese bis in die kleinsten Ramificationen zerlegte Sonderung der ethischen und psychischen Elemente der Mystik ist sehr dankenswerth und selbst für die Bemühungen, sie aus der Naturwissenschaft zu erklären, muß man sich Görres verpflichtet fühlen, obwohl diese verzweifelten Anstrengungen mehr ein künstlicher Nimbus, als das Licht wahrhafter Erkenntniß sind.

Es ist diese Seite an Görres sehr ehrenwerth. Er will doch nicht blos erzählen, sondern er läßt es sich sauer werden, dem Rationalismus zu huldigen und aus den Nerven, Muskeln u. s. f. die reale Möglichkeit der wunderbaren Facta herauszubringen. Was in der Seele geschieht, das wiederholt sich in der Leiblichkeit derselben, denn diese ist nicht blos ein dem Geist äußerliches Werkzeug, sondern sein *ewiges Organ*, das zwar durch den Geist verändert, durch den Tod verwandelt, aber in seiner Grundstructur *nie vernichtet* werden kann. Wenn nun z. B. die Seele so recht innig das Leiden Christi in sich durchfühlt, wenn sie seinen Blutschweiß, seine Dornenkrone, seine Stigmatisation, so recht lebhaft bis zur Auflösung ihrer selbst in den unendlichen Schmerz sich vorstellt, so muß dieser Proceß sich auch äußerlich reflectiren; der blutige Schweiß bricht aus; um die Schläfe herum schwillt der drückende Reif auf; die Dornenstacheln stechen bis unter das Auge herunter u. s. f. Oder wessen Seele im Gebet zu Gott aufflammt, der schwebt auch wirklich zu ihm auf; es ist dieß nicht eine subjective Täuschung, sondern objective „*Handgreiflichkeit.*"

Wir verabscheuen den rohen Materialismus, der, in seine eitlen, weltlichen Interessen versenkt, von der

intensiven Macht der Frömmigkeit nur durch Hörensagen ein carrikirtes Bild hat und über Alles, was aus dem gewöhnlichen Gleise herausgeht, sogleich mit cynischer Verdächtigung herfällt; wir leugnen nicht die Wunderkraft der göttlichen Freiheit des Geistes, der Nothwendigkeit der Natur gegenüber; aber wir können nicht zugeben, daß durch einen krankhaften Spiritualismus auf das Bedeutungslose ein falscher Accent gelegt und dadurch die Wahrheit der Religion, Gott im Geist, nicht in äußerlichen Geberden anzubeten, beeinträchtigt wird. Daß sehr Viele der Mystiker von dem Drange der tiefsten Religiosität ergriffen waren und daß in Folge desselben bei Vielen sich außerordentliche Phänomene zeigten, geben wir Görres gern zu. Der Brand der göttlichen Liebe hat so Manche im eigentlichsten Sinn verzehrt und sie haben gerungen, sich mit Gott, mit Christus in das unmittelbarste Verhältniß, in einen permanenten dialogischen Verkehr zu setzen. Allein nicht die Phantasmagorie des Thaumatischen ist die Wahrheit der Mystik, sondern die Tiefe des Gott allein zugewandten Gemüthes. Görres will allerdings diese nicht hintangesetzt wissen, aber am Ende ist es ihm doch so ergangen; das mystische Element, sein alter spiritus familiaris, hat ihn überwältigt. Es ist in dieser Hinsicht sehr charakteristisch, wie scheu und oberflächlich er allen den Momenten der Mystik vorübergeht, welche auf die Erkenntniß gerichtet sind; von den Schriften des Areopagiten, des Scotus Erigena, des heiligen Bernhard, der Schule von St. Victor, wird nur eine dürftige Meldung gemacht. Wir müssen daher folgenden Widerspruch erheben: 1) in sehr vielen Momenten des hier

erzählten Wunderbaren liegt die Tendenz, das Leben eines Heiligen oder einer Heiligen zur äußerlichen, mechanischen Copie des Lebens Christi zu machen, so deutlich zu Tage, daß es um deswillen bezweifelt werden muß z. B. die seltsamen Leuchtungen bei der Geburt derselben in Analogie mit dem Stern bei der Geburt Christi; das Vorkommen der Dreizahl bei Versuchungen u. s. f. 2) Sehr viele Wunder tragen das Gepräge der Ostentation an der Stirn, welche durch die Rivalität der verschiedenen Klöster und Orden hervorgerufen wurde; ein sehr wichtiges für die historische Kritik unentbehrliches Moment, das Görres gar nicht benutzt. 3) Viele Wunder sind als Poesie des Glaubens vortrefflich, wie wenn erzählt wird, daß Rosa von Lima (die überhaupt eine der ergiebigsten Fundgruben für die sinnigsten und sinnlosesten Mirakel ist) in ihrem Gebet von den Blumen in ihrem Garten begleitet worden sei, indem sich ihre Blüthendolden zum Preise Gottes auf und ab neigten und mit ihren Blättern eine Hymne flüsterten; wenn nun aber die Andacht der Blumen, auch, wie an andern Orten, der Thiere, z. B. bei den Einsiedlern in der Thebaischen Wüste, in allem Ernst genommen werden soll, so ist ein solcher Glaube Aberglaube, der Natur und Geist mit einander confundirt. 4) Viele Wunder sind aber nicht einmal poetisch, sondern albern und kindisch, wie namentlich die Mehrzahl der Geschichten von Meßwundern, ekstatischen Tänzen, Flügen und Stigmatisationen. Wir verwahren uns auch hier ausdrücklich gegen den Vorwurf, als könnten wir uns in eine so concentrirte Liebesgluth gar nicht hineindenken, welche die Kreuzigung in sich auch der

Form nach reproduciren will; aber hier eben stehen wir auch an einem Abgrund des geistlichen Hochmuths, einer neuen Incarnation Christi in seinen Geliebten und an dem einer furchtbaren Barbarei der Auffassung der christlichen Religion. Statt zu wirken so lang es Tag ist; statt die Welt in der Welt zu überwinden; statt die Versuchung und den Schmerz nicht zu suchen; sie aber, wenn sie an uns kommen, tapfern Geistes zu bekämpfen; statt das Wesen Christi, seine Wahrheit und Liebe, sich anzueignen, sehen wir hier die Schaale zur Substanz werden. Der Geist verduftet in einer schwindsüchtigen Lyrik, verwirrt sich in einem Chaos abstracter Phantasieen und zerbricht in der Qual seiner äußerlichen Metamorphose; das Blut der Nägelmale, welche die Frommen sich wünschen und eingedrückt erhalten, wird zur Hauptsache, gegen welche der Tod der Sünde und die Auferstehung zum ewigen Leben zurücktritt; das in der Luft ellenhoch Schweben gilt endlich mehr, als die Federkraft der Andacht, von der es doch nur die Folge sein soll. Wegen des Unterschiedes des Wunderkreises der katholischen Kirche von dem der apokryphischen und kanonischen Evangelien verweisen wir übrigens auf Tholucks Abhandlung in seiner Schrift über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; interessante Andeutungen, welchen derselbe eine größere Ausführlichkeit zu geben versprochen hat. 5) Görres giebt uns selbst genaue Beschreibungen der Abnormitäten, welche sich bei der Section der Leichname der Frommen gefunden haben, wo eine Varicosität, eine unnatürliche Größe des Herzens, der Lungen, eine Zusammenschrumpfung der Eingeweide u. dgl. häufig vorkommen; er bemerkt ferner, daß die Ekstatischen,

während sie bei Anderen durch ihre Bewegungen und Worte oft Staunen erregten, hinterher sich selbst als in solchen Momenten schlafend betrachteten und wohl gar wie der Capellmeister von Assisi, Joseph von Copertino, gegen ihre Gesellschaft sich darüber entschuldigten u. s. f.

Statt nun hierdurch darauf geführt zu werden, daß nicht selten wirkliche Krankheitszustände mit den frommen Erregungen des Gefühls und dem Luxus der religiösen Phantasie sich vermischt haben, nimmt er sich die Stellung, in allen solchen Elementen, in dem heftigen Herzschlag bis in die Kehle hinauf, in offenbar kataleptischen und epileptischen, in somnambulen Zuständen, in leidenschaftlichen an Wahnsinn grenzenden Affectionen, nur Blüthen der innigsten Frömmigkeit zu sehen. Daß wegen der Pollutionen, welche die Mönche auf das Furchtbarste abschwächten, für die ägyptischen Klöster einst sogar Gesetze gegeben wurden; daß an dem Liebesdrange, mit welchem die Nonnen sich dem himmlischen Bräutigam verlobten und ihrer Inbrunst oft auf keine Weise genügen konnten, so daß sie immer nur riefen: o Geliebter!, daß hieran der aufkeimende Geschlechtstrieb, wie wir gern einräumen, oft den armen Mädchen gänzlich unbewußt, bei völliger Reinheit ihrer Seele von wollüstigen Befleckungen, großen Antheil hatte; daß die Stigmatisationen insbesondere oft durch Irregularitäten der Menstruation gefördert wurden, wie Steffens in den Berliner Jahrbüchern auch an der Katharina von Emmerich die physiologisch-psychologische Wichtigkeit dieses Moments nachzuweisen suchte; daß endlich bei vielen Frommen, die in der Jugend ein wüstes, liederliches Leben geführt hatten, dem sodann die härtesten Abtödtungen

folgten, die leibliche Kraft gebrochen und das Nervensystem besonders zerstört war, wodurch denn viele jener abnormen Zustände außerordentlich begünstigt wurden; — dies Alles, was so nahe liegt, hat Görres, wir trauen ihm zu, ohne Absicht, unberücksichtigt gelassen.

Wir haben schon unseren Dank dafür ausgesprochen, daß Görres die unendliche Mannigfaltigkeit der Phänomene, welche dies nicht sowohl mystische als magische Gebiet enthält, bis in das Einzelne hin auseinander zu legen und naturwissenschaftlich zu interpretiren versucht hat. Allein auch hier müssen wir es rügen, daß statt der Nothwendigkeit oft nur ein Zwang, also Willkür sich eingeschlichen hat. Görres setzt das Dasein aller mystischen Phänomene als ein ursprünglich natürliches; eine Thesis, die ihm wohl besonders durch den Somnambulismus abgedrungen worden, der uns auch bei nicht Römisch-katholischen Menschen, abgesehen von der kirchlichen Modification, ganz dieselben Facta zeigt. Auch läuft die große physiologische Einleitung endlich auf den bekannten Gegensatz des Cerebral- und Gangliennersvensystems hinaus, von welchen das erstere, wie Görres sich ausdrückt, den Schwebepunct, das andere den Schwerpunct des Menschen enthält und beide durch die Oscillation ihrer Strömungen von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, die äquilibre Bewegung des Menschen wirken. Um nun aber den Heiligenschein, die Visionen, das Durchwandeln von verschlossenen Thüren (der eine Heilige bringt es bis auf fünfe!) u. dergl. begreiflich zu machen, hat Görres die Natur auf das Furchtbarste, wie uns dünkt, verrenkt. Wir sind gespannt, das Urtheil gründlicher

Physiologen, eines Burdach, eines Purkinje, eines Müller, hierüber zu vernehmen, wenn sie es anders der Mühe werth halten, von dieser mystischen Physiologie Notiz zu nehmen. Einzelne tiefe Blicke fehlen natürlich bei einem Geist, wie Görres, gar nicht und die Umsicht und Scharfsinnigkeit seiner Grübelei setzt oft in Erstaunen. Als er z. B. den ekstatischen Flug der „Vögel des Himmels", wie er mit dieser Gnadengabe gebenedeiete Heilige nennt, zu erklären sich bemüht, indem er nachweis't, wie sie in der That die Natur des Vogels annehmen und der Arme statt der Flügel sich bedienen, nimmt er auch auf den „Anstand und die Ehrbarkeit" Rücksicht und manövrirt so lange mit Bewegungen von der Rechten zur Linken und von Hinten nach Vorn, bis er eine Stellung heraus hat, in welcher die Nonnen und Mönche, die auf gut mittelalterlich noch ohne Beinkleider costumirt sind, ohne Gefahr einer obscönen Lage sich über unsern Köpfen in die Luft erheben können. Höchst charakteristisch ist es, daß auch durch die größten Excentricitäten dennoch die Macht des kirchlichen G e h o r s a m s nicht aufgehoben wird; wenn ein Heiliger sich in seinem Singen, Schauen, Fliegen noch so sehr verloren hat und ein geistlicher Oberer b e f i e h l t ihm die Rückkehr zum gewöhnlichen Bewußtsein, so erfolgt sie ohne Weiteres; wie ein Magnetiseur seine Kranken beherrscht, so wirkt die Subordination und ein an der Decke eines Zimmers Herumflatternder wird im Nu durch sie auf ebenen Boden zurückgebracht. Heißt das nicht die Objectivität der Verfassung auf's Höchste treiben? Gott selbst, in welchen eine solche Seele sich eben mit allen Kräften auflöst, respectirt doch die Grade der Hierarchie.

und läßt sie geschwind von seinem Busen, an den sie sich innigst anschmiegte, in Reih' und Glied zurücktreten!

Wir können nun unsere Betrachtung, aus der wir, um nicht ermüdend zu werden, alle Anekdoten ausgeschlossen haben, obwohl sie bei Görres den Stock seines Buches ausmachen, mit dem Resultat schließen, daß Görres in Ansehung des Stoffes unkritisch zu Werke gegangen ist; daß er das, was allgemein psychische Momente sind, von den religiösen nicht gehörig geschieden hat; daß er endlich in der Deutung der von ihm als ehrlichem Katholiken auf Treu und Glauben angenommenen Thatsachen im Interesse der Römischen Kirche, wenn auch unbewußt, der natürlichen Aufklärung Zwang angethan hat. Wir unternehmen es, nach dieser Methode nicht blos die Mystik der protestantischen Kirche, obwohl sie lange nicht so reich an Wundern ist, die Visionen eines Swedenborg und Anderer, sondern auch die der Muhammedanischen Heiligen, deren Biographieen weder an Umfang noch an Abentheuerlichkeit den Actis sanctorum etwas nachgeben, ja auch viele Zustände der Unglücklichen, die wir in unsere Irrenhäuser einsperren, statt das Knie vor ihnen in schuldiger Ehrfurcht zu beugen, ganz eben so zu erklären. Windischmann, auch Katholik, hat 1832 in der dritten Abtheilung seiner Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte die Indische Mystik in ihren Ekstasen und magischen Zuständen ganz auf dieselbe Weise erläutert; v. Schubert in der zweiten Ausgabe seiner Symbolik des Traums hat mit den Gesichten und dem Geisterumgange des protestantischen Pfarrers Oberlin das Nämliche gethan; d. h. alle jene Momente der My-

stik, Fasten, Steigerung der Sinnesthätigkeiten, Erhöhung der geistigen Energie, Hypersthenie der Phantasie, Visionen, magische Correspondenz mit dem Raum nach entfernten Objecten, das Reden in Zungen, Außersichsein u. s. f., sind allgemeine Formen des Daseins des subjectiven Geistes, die ihren besonderen Inhalt erst aus der das Individuum geschichtlich durchdringenden Welt erhalten. Hätte Görres daher das System jener an sich allgemeinen Formen entwickelt, hätte er sodann ihre Individualisirung in dem Typus der Römischen Kirche aufgezeigt und zuletzt auf die Eigenthümlichkeit der Nationen bei diesem Proceß Rücksicht genommen (denn die Italienische, Spanische und Französische Mystik bieten, wie sie unter sich verschieden sind, auch ganz andere Formationen dar, als die Deutsche), so würde er ein Werk geliefert haben, dessen wir uns wahrhaft erfreuen konnten, während das jetzige unsere Wißbegierde in Neugierde und diese in Apathie gegen den Legendenwust; unsere Andacht aber, mit der wir billig einem solchen Gegenstande nahen, in Aberglauben oder, wo dies nicht gelingt, in den schmerzlichen Verdruß umwandelt, einen herrlichen Genius in einer Mönchskutte verdüstert und ihn, nachdem er sonst von den sonnebeglänzten Alpenhöhen des Lebens den Strom der Geschichte mit prophetischem Auge verfolgte und den Völkern das Panier der Freiheit vorzutragen sich sehnte, nun in einer dumpfigen Zelle mit dem Alpdruck klösterlicher Imaginationen ringen zu sehen.

Mit der tiefsten Wehmuth schließe ich diese kurzen Reflexionen über unseren Deutschen La Mennais, denn ich weiß, was die Nation ihm schuldig ist. Wenigstens

das Colossale der Verirrung sollte mich trösten, denn den Ernst und Fleiß der Arbeit kann man Görres nicht absprechen. Wer hat denn in unserm Jahrhundert Zeit und Lust, die Biographieen der Heiligen, die breiten Processe ihrer Heiligsprechung durchzulesen! Ach! aus diesen trüben Wassern quillt uns nicht das Wasser des ewigen Lebens, unsere Welt physisch und moralisch, staatlich und kirchlich wiederzugebären! Die Wehen unserer Zeit fordern ganz andere Zustände, als ein träumerisches Verschweben und wir können des markigen und kantigen Luthers, der den Anfang zur Gestaltung der jetzigen Welt machte, immer noch nicht entbehren. Statt daß Görres seine Sache gefördert hat, glauben wir sie durch ihn vielmehr gefährdet. Der platte Verstand kann nur über ihn spotten und Waffen zur Persiflirung des Katholicismus aus ihm holen; die gebildete Vernunft und christliche Religiosität kann sich nur relativ mit ihm vertragen und muß seinen letzten Consequenzen widerstreben; wo man aber, etwa in den Klöstern Baierns, sich der Lectüre dieser Mystik unbedingt hingiebt, da sind die traurigsten Folgen der Wundersucht und Faselei fanatischer Frömmigkeit zu erwarten.

VIII.

Entwurf einer Theologie der Kunst.
1844.

Daß es viele Systeme der Theologie gibt, welche sehr künstlich sind, ist gewiß eine der bekanntesten und zweifellosesten Thatsachen. Daß man aber auch den Gedanken einer Theologie der Kunst fassen kann, dürfte eine vielen Theologen noch unbekannte Wahrheit sein. Und doch liegt dieser Gedanke so nahe, weil alle Religion, sobald sie zu einer vollständigen Auslebung gelangt, von dem Standpunct des Gefühls durch den der Phantasie zu dem des Begriffs sich erheben muß. Die Kunst ist es, welche die selbstständigere Entwicklung der religiösen Phantasie übernimmt und den Glauben durch die Nothwendigkeit ihres ihr als Kunst immanenten Gesetzes der Schönheit bereichert. Eine ergiebige Quelle fruchtbarer Aufschlüsse für die Geschichte der Religion und Kunst nicht nur, sondern auch für das Wesen des Geistes überhaupt eröffnet sich hier. Der Gegenstand an und für sich ist unendlich vielseitig. Seiner jugendlichen philosophischen Betrachtung wird man eine in wenige Sätze zusammengezogene Skizzirung zu Gute halten, die vor-

läufigen Conturen einer solchen Wissenschaft anzudeuten, welche halb der speculativen Theologie, halb der Aesthetik anheimfällt.

Einheit und Unterschied der Religion und Kunst.

Den Inhalt einer Theologie der Kunst macht der Begriff der Veränderung aus, welcher durch die Kunst und deren Gesetz, die Schönheit, in die Bildung der religiösen Vorstellungen gebracht wird. Der Geist als an und für sich Einer ist freilich eben so wohl der religiöse als der künstlerische. Diese Einheit hebt aber nicht die relative Unabhängigkeit auf, in welcher Religion und Kunst sich befinden. Jede ist sich selbst Zweck und keine, als solche, die Ursache der andern. Denn die Nothwendigkeit der Kunst ist die Schönheit der sinnlichen Erscheinung, wie die der Religion die Wahrheit des Gemüthes, die der Wissenschaft die Gewißheit der Erkenntniß. Solche Selbstständigkeit einer jeden für sich hindert jedoch nicht ihre Vereinigung. Die Schönheit der Kunst kann absolut wahr sein und die Wahrheit der Religion kann schön erscheinen. Die Religion liefert der Kunst den höchsten, den absoluten Stoff und die Kunst gibt demselben für die Phantasie die höchste Form. Für die Phantasie, denn die Form der absoluten Gewißheit der Wahrheit ist weder die Kunst noch die Religion als solche, sondern der Begriff der beweisenden Wissenschaft. Die Ausgestaltung des theologischen Inhaltes in der Form der Phantasie macht ein wesentliches Moment in der Geschichte einer jeden Religion aus; jede wird relativ und in der ihr gerade mög- [illegible] specifischen Modalität einmal zur Kunstreligion.

Mit der Kunst sich schlechthin zu verschmelzen, war nur der Hellenischen Religion möglich, und auch in ihr nicht in dem Grade und nicht so lange, als man nach dem in unserem Jahrhundert üblichen Gerede darüber sich oft vorstellt.

Die Theologie der Kunst.

Die Theologie ist, ihrem allgemeinen Begriff nach, die Wissenschaft der Religion überhaupt, welche mithin nothwendiger Weise auch die Darstellung in sich aufnehmen muß, in welcher das Religiöse ästhetisch erscheint. Insofern die Kunst in ihren Werken eine positive Vorstellung des Göttlichen entwickelt, insofern also in denselben auch eine Erkenntniß des Göttlichen, obwohl in der Form der Phantasie, enthalten ist, wird auch ein Begreifen dieses ästhetisch-theologischen Erkennens möglich sein. Die Wissenschaft von dem Proceß und den Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie darstellt, ist die Kunsttheologie. Zu den einzelnen Kunstwerken verhält sie sich exegetisch, gerade wie die sonstige theologische Auslegung zu gegebenen Schriftwerken.

Als Anstoß zur Begründung einer solchen Wissenschaft kann man die Bemühungen einiger Geistlichen ansehen, zunächst von dem protestantischen Bischof F. Münter 1825 zu Altona in seinem berühmten Werke: Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Nächstdem das Buch des katholischen Bischofs J. Heinr. Wessenberg, Constanz 1827 in zwei starken Bänden: die christlichen Bilder. Wessenberg fand in der stummen Poesie der Bilder ein kräftiges Beförderungsmittel des

christlichen Sinnes. Gegen ihn suchte Karl Grüneisen 1828 in einer Schrift: über die bildliche Darstellung der Gottheit, zu beweisen, daß einer solchen die reine, gestaltlose Mystik des Christenthums entgegen sei. Eine weitere Ausführung seiner Ansicht brachte Grüneisen's Abhandlung im Tübinger Kunstblatt 1831, 28—30, zur Archäologie der Kunst: von den Ursachen und Grenzen des Kunsthasses in den drei ersten Jahrhunderten nach Christus. Seit diesen Anfängen haben wir in der Aufsuchung christlicher Bildwerke und ihrer sinnigen Beschreibung große Fortschritte gemacht. Außer den allgemein kunstgeschichtlichen Werken von Rumohr und Kugler seien hier nur noch genannt das Werk von J. G. Müller: die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium der christlichen Kirchen vom fünften bis vierzehnten Jahrhundert, Trier 1835; das von Bellermann: über die ältesten christlichen Begräbnißstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden, Hamburg 1839; endlich die geistvollen Vorlesungen Hotho's über die Geschichte der Niederländischen und Deutschen Malerei, Berlin 1842 ff. 2 Bde., über welche F. Vischer eine eben so interessante als gründliche Kritik geliefert hat.

Für die principielle Auffassung unseres Gegenstandes wäre etwa nur die zweite Abtheilung in Ehrenfeuchter's Theorie des christlichen Cultus, Hamburg 1840, zu nennen. Wenigstens dämmert hier zuweilen die Einsicht auf, daß die ästhetische Seite der Religion nicht ein blos formeller Reflex ihres Wesens sei, sondern mit ihrer realen Bildung innigst zusammenhänge. Das religiöse Dichten involvirt an sich ein theologisches Denken.

Verhältniß der Kunsttheologie zur Kunstgeschichte.

Es kommt nun zunächst darauf an, die Begrenzung der Kunsttheologie sowohl von Seiten der Kunst, als von Seiten der Theologie anzugeben. Von der reinen Kunstgeschichte nämlich unterscheidet die Kunsttheologie sich dadurch, daß es in dieser auf die Untersuchung des Verhältnisses ankommt, worin die Schönheit und Eigenthümlichkeit des Ausdrucks zur allgemeinen Wahrheit der Vorstellung steht, während jene es mit der Erkenntniß nur der Schönheit zu thun hat. In der Kunstgeschichte bleibt das theologische Element dem ästhetischen untergeordnet, wogegen umgekehrt in der Kunsttheologie das ästhetische Element zum secundären wird. Die Schwierigkeit der theologischen Betrachtung religiöser Kunstwerke liegt vorzüglich darin, daß die Vorstellung des Göttlichen in einer bestimmten Religion auch ganz locale, zufällige Beimischungen in sich aufnimmt, mit deren gleichsam überbesonderem Wesen die Richtung auf das Ewige, schlechthin Nothwendige, die wir auch in der niedrigsten Religion anzuerkennen haben, in Kampf geräth, bis solche Absonderlichkeiten entweder ausgestoßen, fallen gelassen, oder positiv zu einer allgemeineren Bedeutung umgebildet sind.

Verhältniß der Kunsttheologie zur Theologie.

Innerhalb der Theologie selbst macht die Kunsttheologie ein Moment der Archäologie als der Geschichte des Cultus aus. Und zwar bildet sie den Schluß derselben, denn die Archäologie hat zuerst die heiligen Handlungen als die Substanz des Cultus und zweitens die periodische Gestaltung der Selbstanschauung des Glaubens in seinem Festcyklus zu entwickeln. Die heiligen

Handlungen sind an sich gegen die Schönheit ihrer Form gleichgültig und eben so liegt in der Ordnung des Kirchenjahres an sich nichts Aesthetisches. Allein mit der Fixirung des Begehens der heiligen Handlungen an einem bestimmten Ort beginnt auch sogleich die Tendenz des Cultus, seine Wahrheit auch durch die Würde und Schönheit ihrer Erscheinung zu legitimiren. Hier ist es denn, wo die Kunst auftritt, zunächst als Mittel für den Glauben, bis sie, auch in religiösen Darstellungen, allmälig zum Bewußtsein kommt, sich selbst Zweck zu sein.

Diese höchste Ausbildung der Kunst ist der factische Beweis, daß die Phantasie die sinnliche Seite der religiösen Vorstellung erschöpft hat. Eine solche Selbstauflösung der Phantasie ist positiv der Uebergang des Geistes in eine andere Form seines Daseins, in die des Denkens, welches einfach ist, wie das Gefühl, aber zugleich in sich unterschieden, wie das Vorstellen, ohne daß seine Unterschiede die sinnliche Ausschließlichkeit gegen einander haben, welche den Bestimmungen der Phantasie eigenthümlich ist. In diesem Uebergang des Geistes von der Form des Vorstellens zu der des Denkens, von der Phantasie zum Begriff, von der Kunst zur Wissenschaft, von der Anschauung zur Reflexion, liegt der Zusammenhang der Kunsttheologie mit der Dogmengeschichte, welche im System der Theologie der Geschichte des Cultus folgt. Die Dogmengeschichte entwickelt die Selbstumgestaltung der religiösen Vorstellung in dem Bestreben des Glaubens, sich ihres Inhalts als der absoluten Wahrheit gewiß zu werden. Sie geht daher auf den der Form nach gegen die Phantasie abstracten Begriff aus, zu welchem die Vorstellung in der Wissenschaft sich auf-

hebt, wogegen die Kunsttheologie es nur mit den Modificationen der Vorstellung als Vorstellung zu thun hat. Indem die Kunst den Inhalt der Vorstellung nach allen Seiten hin für die Anschauung ausarbeitet, indem sie das Allgemeine durch seine Einführung in das Besondere und Einzelne schmeidig macht, bewirkt sie eine leichtere Erkenntniß der Bedeutung des Vorgestellten. Die Kunstgeschichte einer Religion enthält daher die Dogmengeschichte derselben vorgebildet. Dieß Verhältniß haben die Theologen selber gegenwärtig einzusehen angefangen, und das Studium der Kunst zur Beleuchtung der Dogmengeschichte herangezogen. Am Klarsten hat Lechler in Zeller's theologischen Jahrbüchern (I, 3, S. 622 ff.), wenn gleich nur in einer kurzen Andeutung, die Erkenntniß jenes Zusammenhanges so ausgedrückt: „Zwar für das Fortschreiten des wissenschaftlichen Lehrbegriffs wird aus den Bildern nichts zu erheben sein, Vieles aber für die Geschichte der christlichen Vorstellung, der jedesmal herrschenden und in's Volk übergegangenen religiösen Betrachtungsweise und Bildung." Lechler gibt auch aus den Miniaturen des Pariser Codex von den Reden Gregor's von Nazianz ein ganz richtiges Beispiel, wie er sich das Verfahren einer solchen Theologie denkt. Er sagt: „Jesus erscheint hier meist in einer Tunica von Purpurfarbe, an welcher auf mehr als einem Blatt ein Goldstreifen als eine Art latus clavus herabläuft, nebst blauer Toga. Eigenthümlich ist, daß Jesus in diesem Manuscript immer, die Situation sei, welche sie wolle, mit einer antiken Buchrolle in der linken Hand gezeichnet ist. Wo er als Knabe mitten unter den Lehrern im Tempel steht, wo er Wunder thut, Todte

erweckt, auf dem See wandelnd dem sinkenden Petrus die Rechte reicht — überall hält er die Rolle, nämlich die h. Schrift, in der Linken." Aus der stetigen Wiederkehr dieses Symbols zieht nun Lechler den Schluß, daß man zu jener Zeit sich offenbar Jesus vornämlich als Lehrer gedacht habe. Noch erwähnt Lechler der Art und Weise, wie in diesem Manuscript der Teufel dargestellt worden, insofern von der späteren Koboldsfrazze, von dem böckisch-pferdefüßigen, geschwänzten Gesellen, noch nichts zu sehen ist. Er sagt: „Fol. 165 findet sich die dreimalige Versuchung Jesu abgebildet. Hier erscheint also der Teufel dreimal, und zwar jedesmal ohne alle Entstellung und Mißform, als menschliche Gestalt mit Flügeln d. h. als Engel, nur nicht mit dem langen Scepter, der sonst den Engeln als Symbol der Würde in die Hand gegeben ist, und zweitens mit dem Unterschied, daß die Farben nicht glänzend und hell sind, sondern Haut und Gewand grau ist. Sicherlich ist dieß die älteste christliche Art, sich den Teufel vorzustellen; so daß er, oberflächlich angesehen, in der Reihe der Engel steht, aber freilich in einigem Schatten, jedoch durchaus noch nicht als Mißgestalt und Spottgeburt."

Die Verschiedenheit der Künste im Ausdruck der religiösen Darstellung.

Doch wenn wir bisher von der Kunst im Allgemeinen gesprochen haben, so müssen wir wohl einen Augenblick anhalten und uns fragen, ob denn jede der verschiedenen Künste für die religiöse Vorstellung die gleiche Ausdrucksfähigkeit besitzt, denn wir haben offenbar für das Besondere bisher stets nur auf die Sculptur und

Malerei reflectirt. Und wirklich sind es auch diese beiden Künste, welche zur Versinnlichung der religiösen Vorstellung am entschiedensten geeignet sind. Nicht als wenn nicht der Geist in allen Kunstformen das Wesen einer Religion zur Erscheinung brächte, wohl aber so, daß jene Künste zwischen der Unbestimmtheit der symbolischen Aeußerlichkeit der Architektur und Musik und zwischen der leicht zur Blässe der Allegorie neigenden Innerlichkeit der Poesie die Mitte halten. Die Architektur und Musik sind es freilich, welche, die eine für das Auge, die andere für das Ohr, das Wesen eines Glaubens am Gewaltigsten ausdrücken. Die Massen, welche die Baukunst im Raume gliedert, die Klänge, welche die Tonkunst in der Zeit entfaltet, wirken mit einer eigenthümlich sinnlichen Energie, deren die übrigen Künste entbehren. Die Architektur ist durch die Größe ihrer Werke eben so imponirend, als die Musik durch die Eigenheit ihres Mediums erschütternd. Allein die Vorstellung des Inhaltes wird durch sie mehr angedeutet, als unzweideutig ausgesprochen. Sie sind daher symbolisch und zwar auf umgekehrte Weise. Die starre Materie läßt das Wesen einer Religion anschauen, jedoch nur seiner Allgemeinheit nach, woher wir uns erklären können, wie eine Religion die architektonischen Formen einer anderen doch für sich zu verwenden vermöge. Und der flüchtig vorüberschwebende Ton erschließt zwar die letzte Tiefe der eigensten Empfindung, allein auf geheimnißvoll träumerische Art, weshalb die Religion für ihren Cultus an der Musik das Mittel besitzt, das Unsagbare, Unvorstellbare, aller bestimmten Fassung sich Entziehende, Ahnungsreiche, zu insinuiren und das Gemüth bis zur Leidenschaftlichkeit

zu bewegen. Die Poesie theilt nun mit der Musik einerseits das musikalische Element, nimmt ihm jedoch auf der anderen Seite seine Unbestimmtheit. In der Verbindung mit der Musik, im Choral, im Oratorium, hebt sie den Eindruck des Tones. Für sich allein dagegen hat sie leicht mit der Beweglichkeit, Biegsamkeit, Idealität ihres rein intellectuellen Elementes zu kämpfen. Die Vorstellung als solche ist ihr Medium und darin liegt es, daß die Phantasie bald in die Reflexion, die Poesie bald in die Prosa übergehen kann, wie denn in der That sehr viele Producte der sogenannten geistlichen Poesie höchst prosaisch sind. Die Elasticität der freien Innerlichkeit der Intelligenz verwandelt die Andacht leicht in ein wirkliches Denken. Die Sculptur und Malerei hingegen vermögen die Vorstellung zur unmittelbaren äußerlichen Anschauung zu bringen. Die Malerei hat vor der Sculptur noch den Vorzug, an der Farbe ein ätherisches Element zu haben, welches die Individualisirung der Vorstellung ganz zu erreichen vermag. Die Sculptur ist durch die Schwerfälligkeit ihres Materials an einer solchen letzten Durchdringung des Individuellen gehemmt.

Aus diesem Allem ergibt sich, daß die Malerei für die bestimmte Ausführung der religiösen Vorstellung da vorzüglich wirksam sein muß, wo nicht, wie im Hellenismus, bei einzelnen plastischen Götterindividualitäten stehen geblieben wird, vielmehr, wie im Christenthum, von Anfang an Alles auf ein weltumfassendes Drama angelegt ist. Für den abstract monotheistischen Cultus wird dagegen nicht die bildende Kunst, nur die Poesie und Musik das Organ der Phantasie werden können.

Das psychologische Gesetz des geschichtlichen Verlaufs der religiösen Kunst.

Die Kunst ist für ihren Verlauf an die Stufen gebunden, welche das Bewußtsein in der Erkenntniß seines Wesens durchgeht. Zuerst unterscheidet der Mensch sich noch nicht von dem absoluten Inhalt der Religion; er fühlt ihn. Das Gefühl als solches ist gestaltlos. Wenn der Geist den Inhalt desselben darstellt, so wird ihm sein Wesen dadurch verdoppelt. Es ist in ihm, aber auch außer ihm. Er stellt es sich vor und es stellt sich ihm vor. Er schauet es als ein von ihm unterschiedenes Dasein an. Da jedoch in der Religion der Inhalt des Wesens schlechthin allgemeiner Natur ist, so muß die besondere Form der Vorstellung als ungenügend gegen jene Allgemeinheit erscheinen. Der Geist entdeckt endlich, daß sein absolutes Wesen, welches er für seine Vergegenständlichung in die äußerste Ferne von sich verlegte, in Wahrheit formlos sei und mit seinem eigensten Selbst im Denken zusammenfalle. Fühlen, Vorstellen, Denken; oder unmittelbare Gestaltlosigkeit, objective Gestaltung und Auflösung der Form durch die Gestaltung des sinnlichkeitslosen Denkens sind also die nothwendigen Stufen, welche die Religion zu durchschreiten hat und in deren mittlere die Ausbildung der Religion durch die Phantasie fällt.

Die positive und erweiternde Consequenz der Thätigkeit der Phantasie in der Ausbildung der religiösen Vorstellung.

Hieraus folgt, daß die Phantasie in der Entwicklung der religiösen Vorstellungen hauptsächlich das Geschäft übernimmt, alle Consequenzen auszuführen, welche in dem sinnlichen Element der Vorstellung liegen. Die Un-

bestimmtheit des Gefühls verschwindet; das Abstracte der dogmatischen Allgemeinheit wird in die sinnliche Evidenz versenkt. Die Phantasie stellt die Mittelglieder heraus, welche die Genesis einer Vorstellung bringen. Sie erläßt nicht die Voraussetzung, sie vermeidet nicht die Vollendung. Sie strebt, die Vorstellung, nach dem derselben inwohnenden eigenthümlichen Gravitationspunct, zu einer harmonischen Totalität auszudichten. Ihre Wirkung ist daher eine erweiternde.

Nehmen wir z. B. die Vorstellung des jüngsten Tages, so liegt darin das ganz Allgemeine, daß zu einer gewissen Zeit alle Menschen leibhaftig wieder erscheinen werden, um, in gegenseitiger Confrontation, an dem Weltgericht als dem Beschluß aller Weltgeschichte theilzunehmen. Der Dogmatiker hat eine saure Mühe mit all den physischen und moralischen Schwierigkeiten, um nicht zu sagen, Unmöglichkeiten, welche in dieser Vorstellung liegen. Die Kunst kehrt sich nicht daran. Sie macht Ernst mit der Vorstellung. Sie malt uns Gräber, welche sich öffnen; Skelette, welche sich befleischen; Auferstandene, welche mit scheuer Verwunderung um sich blicken; sie malt uns den Regenbogen, in dessen Mitte Christus auf Wolken thront; Teufel, welche die Verdammten zum lodernden Höllenpfuhl zerren, Engel, welche die Seliggesprochenen in die Friedenssäale des Himmels geleiten.

Allein nicht nur führt die Kunst die vom Glauben gegebene Vorstellung aus, sondern geht noch über sie mit selbstständiger Erweiterung hinaus. So hat die Legendenpoesie auf die Geschichte des Judas alle Frevel zusammengehäuft, welche die Hellenische Mythik

in der Oedipodie und Orestie gesondert enthält. — So hat Klopstock in seinem Messias die Gattin des Pilatus zu einer für die ganze Handlung bedeutenden Figur herausgearbeitet. — So hat die bildende Kunst den einen der Magier, welche Christus zu Bethlehem begrüßten, zu einem Neger gemacht. Auf sehr alten Darstellungen, noch auf den Fresken des Campo Santo Pisano, ist dieß noch nicht der Fall. Die Maler der Deutschen Schule bildeten diese Vorstellung so aus, daß sie den Mohrenkönig niemals dem Kinde unmittelbar nahen ließen. Melchior und Balthasar knieen vor demselben: er, der Kaspar, steht gewöhnlich, ähnlich dem Joseph, in dämmerndem Verständniß, in dienender Demuth hinter den Knieenden seit ab. Ist es nun nicht ein tiefsinniges Werk der Phantasie, daß sie unter die Repräsentanten des Menschengeschlechts, welche dem Erlöserkinde huldigen, einen Neger aufgenommen hat? Von welcher Race der Mensch sei, jeder ist zum Heil der Welt gleich berechtigt. Ist es aber nicht ebenfalls höchst sinnreich, daß der Mohr etwas scheu in der Ferne steht, gleichsam als das Naturkind, welches am Letzten, am Schwersten, die Erlösung sich aneignen werde? — Solche Züge zu bemerken, ist die Aufgabe der Kunsttheologie. Denn das nur ästhetische Interesse geht in diesem Fall auf die Schönheit der Contraste, welche die Farbe und Physiognomie, die aufrechte Stellung und phantastische Kleidung des Negers gegen die knieenden Graubärte und den vom Kind ausstrahlenden Lichtglanz hervorbringt. Daß die Kunst in solchen Zügen nicht einer todten Ueberlieferung folgte, beweist unter Anderem der Umstand, daß auf dem bekannten Danziger Bilde

vom Weltgericht ein Neger dem Höllengeklüft zugetrieben wird, der mit dem verzweifelndsten Ausdruck den Kopf nach rückwärts wendet, ob man denn ihn, den noch halb unbewußten Menschen, eigentlich verdammen könne? Davon, daß unter den Schädeln der heiligen drei Könige im Kölner Dom, so viel ich mich erinnere, kein Negerschädel sich befindet, wollen wir hier absehen.

Schwanken in der Bildung der religiösen Vorstellung zu einem Materialismus oder Hyperidealismus.

Da nun die Künste selbst eine verschiedene Ausdrucksfähigkeit für die Darstellung zeigen und da der Geist vom Fühlen zum Vorstellen, vom Vorstellen zum Denken fortgehen muß, so ist eine ganz verschiedene Behandlung der religiösen Vorstellungen theils nach der Differenz der Künste möglich, theils nach dem Standpunct der Bildung des Geistes. In letzterer Beziehung wird man zwei Extreme unterscheiden können, einen Materialismus und einen Hyperidealismus. Der erstere wird vorzüglich auf der Stufe des Ueberganges vom Gefühl zur Phantasie, der letztere mehr auf der des Ueberganges von der Phantasie zum Denken sich einfinden. Dort wird er in der Isolirung der Vorstellungen und in der Vorliebe für das Symbol, hier wird er in der concentrirenden Gruppirung und in der Vorliebe für die Allegorie sich zeigen. In beiden Fällen kann leicht Dunkelheit entstehen.

Nehmen wir z. B. die Darstellungen der Versuchungsgeschichte Christi, so sehen wir eine materialistische Behandlung derselben da, wo der Hauptnachdruck auf die symbolische Formirung der Teufelsmaske, auf

die Hörner, Zotten u. s. w. gelegt wird. Die hyperidealistische Behandlung dagegen läßt den Teufel wiederum als im Grunde überflüssig erscheinen. Tugendhafte Gedanken, meint man bei ihr, wird Christus in der Wüste auch wohl ohne solchen Mephistophelischen Cumpan gehabt haben. Wie schön hat der alte Patenier unter den Bildern der Boisserée'schen Sammlung diese Extreme vermieden! Da sehen wir den Satan in der Mönchskutte, die sich zur Einsamkeit vortrefflich eignet. Er steht mit Christo in sophistischem Gespräch und legt die linke Hand ganz leise an dessen Herz. Und diese Hand zeigt an der Spitze ihrer Finger scharfe Krallen. Erblicken wir da nicht ein würgelustiges Raubthier, welches mit seiner Stimme seine Beute zu bezaubern sucht, während seine Tatze schon zuzupacken bereit ist?

Oder nehmen wir die Darstellungen der büßenden Magdalene, so sehen wir einige Maler das symbolische Beiwerk häufen. Da fehlt nicht Crucifix, nicht Gebetbuch, nicht Todtenkopf, nicht die schreckendste Einöde. Aber der Schönen merken wir an, daß sie trotz dieses Bußapparates sich doch wohl bald wieder verführen ließe. Andere Maler haben idealisiren, haben in der Physiognomie, in der Stellung die Buße ausdrücken wollen. Allein sie haben nur vermagerte Asketinnen geschaffen, welche mit ihren wunden Knieen, ihren verweinten Augenhöhlen, ihren abgerungenen Händen die Lust der Selbstpeinigung merken lassen. Da sehe man nun in lieblicher Waldeinsamkeit, ohne alles symbolische Beiwesen, Correggio's Magdalene, wie sie sich in das Buch des Lebens vertieft. Ihr Vergehen war aus dem Gemüth entsprungen; ihre Reue ist entschieden, allein ohne selbst-

süchtige Grausamkeit. Sie ist wirklich in jener Sinnesverfassung, welche Christus so treffend schildert, wenn er sagt, daß ihr, weil sie viel geliebt habe, auch viel werde vergeben werden.

Dem Hyperidealismus ist auch Dante in seiner Darstellung des Lucifer verfallen. Nicht nach der populären Vorstellung als einen Feuerkönig, als einen Adramelech zeichnet er ihn, sondern, um den absoluten Egoismus auszudrücken, als ein auf dem Grunde des Höllentrichters in Eis erstarrendes dreiköpfiges Ungeheuer, welches in seiner Einsamkeit die Verräther an den Stiftern von Reich und Kirche, Brutus, Cassius und Judas, ewig zerfleischt. So sagt er am Schluß des Inferno V. 52:

Und ganz vereis'te des Cocytus Lauf.
Sechsäugig weint' er und es troffen Thränen
Und geifernd Blut drei Kinn hinab zu Hauf.

In jedem Munde malmt' er mit den Zähnen
Einen der Sünder nach Hanfbrechenart,
So daß er Dreie ließ zugleich erstöhnen.

Das Beißen auf den vordern dünkte zart
Gegen das Schälen, weil oft von der Schneide
Die Rückenfläche ganz enthäutet ward.

Die Seele droben dort im größten Leide
Ist Judas, der Verräther, sprach mein Hort,
Deß Kopf drinn ist, draußen die Füße beide u. s. w.

Die Epochen der Kunst in ihrem Verhältniß zur Religion: 1) Typik, 2) Naturwahrheit, 3) ideale Individualität.

Die bisher angegebenen Begriffe werden uns um Vieles klarer werden, wenn wir uns deutlicher machen, wie die Kunst nach ihren Epochen zur Religion sich ver-

hält. Zuerst nämlich gebraucht die Religion sie nur als ein Organ, ihre Vorstellungen zu sinnlicher Anschaubarkeit zu bringen. Auf diesem Standpunct erzeugt sich eine Typik d. h. eine constante Wiederholung solcher Formen, welche in der Anfänglichkeit der Kunstdarstellung besondere Geltung und mit dieser eine große Verbreitung erlangen. Diese Formen haben noch keine ästhetische Selbstständigkeit. Sie sind noch ganz dem religiösen Bedürfniß unterthan. Wenn sie dem Glauben die ihm wesentlichen Vorstellungen in die Erinnerung rufen, so genügen sie ihm. Solcher Art sind z. B. die Symbole, welche wir in den christlichen Begräbnißstätten der Römischen und Neapolitanischen Katakomben finden, die Leier, die Palme, der Fisch, die Taube u. s. f. Manche derselben sind uns jetzt nur durch künstliche Vermittelung erklärbar. So ist der Pfau dort ein Sinnbild der Unsterblichkeit; bei uns gilt er als Symbol des selbstgefällig sich brüstenden Stolzes. Bei den Alten aber galt sein Fleisch für unverweslich und dieser Glaube machte ihn zum Symbol der Fortdauer. So ist das Seepferd ein Sinnbild der Unsterblichkeit, weil die Alten das Jenseits auf die Inseln des Okeanos verlegten und das Seepferd deshalb mit Nereiden und Tritonen als ein Geleiter zu den Sitzen der Seligen auch von den alten Christen angesehen wurde.

Für die typische Epoche der Kunst ist es nicht selten, daß ihre Formen etwas von dem gewöhnlichen Maß der Erscheinung Abweichendes haben, um das Göttliche von allem Anderen desto entschiedener zu sondern und ihm die Macht seines Eindruckes zu verbürgen. Solche Abweichungen, die bis zum ästhetisch Verletzenden gehen

können, sind das Hinausragen der Größe der Gestalten über ihre durchschnittliche Norm; der Schmuck mit absonderlichen Attributen, wie der Heiligenschein, wie die sieben Schwerter der Maria, wie die aus Christi Haupt sprossenden Lilien u. s. w.; ferner die eigenthümliche Stellung, oder auch die besondere Färbung, wie das schwarze Colorit der sogenannten Egyptischen Maria, woran z. B. im Kloster Czenstochau, das ein solches Bild besitzt, kein Pole Anstoß nimmt.

Geht nun die Kunst über solch erstlinghafte Anfänglichkeit fort, so wird eine zweite Epoche der Darstellung die Unrichtigkeiten und Uebertreibungen, die Steifheit und das Aparte der ersten Stufe überwinden. Die Kunst wird ihrem Gesetz folgen. Sie wird zur Schönheit streben und ihre Formen naturwahr machen. Allein neben ihr wird der schon erreichte Typus der ersteren Stufe noch immer fortdauern, weil er ein kirchlich geheiligter ist und weil demnach seinen Formen von Seiten des Cultus eine größere Kraft und Dignität beigelegt wird. Die freier werdende Kunst wird jedoch mit der religiösen Tradition dem Inhalt nach zunächst noch übereinstimmen. Sie wird zwar nicht mehr monstroses Maß, falschen Faltenwurf, Gliederverrenkungen u. dgl. haben, sie wird einer künstlerisch unbequemen Symbolik sich entledigen, allein im dogmatischen Kern wird sie der Tradition noch treu bleiben, wie z. B. die herrlichen Bilder des Campo Santo Pisano diese Stuffe so schön charakterisiren.

Indem nun die Kunst ihrer Eigenthümlichkeit sich ganz hingiebt, indem sie völlig ihrem eigenen Sinn sich überläßt, tritt sie aus der Epoche der Naturwahrheit in

eine dritte Epoche über, in welcher ihr die Einheit mit der Tradition allmählig gleichgültig zu werden beginnt, bis sie, im Interesse der Schönheit, im Drange nach idealer Individualisirung, am Ende sogar von ihr abweicht. Diese Stufe ist von Seiten der Kunst die letzte, weil sie darin ihrer selbst durchaus mächtig wird, eben deßhalb aber ist sie auch diejenige, mit welcher der Unterschied der Kunst von der Religion, der Schönheit von der Wahrheit offenbar werden muß. Nicht als wenn die Schönheit der Wahrheit entgegengesetzt wäre, wohl aber kann die Entwicklung der Schönheit gegen eine bestimmte und beschränkte Form, in welcher die religiöse Wahrheit vorgestellt wird, in eine Differenz treten; eine Differenz, welche nicht nur von Seiten der ästhetischen Vollendung, sondern auch von einem höheren religiösen Standpunct aus vollkommen gerechtfertigt sein kann.

So finden wir auf dem Danziger Weltgericht eine eigenthümliche Wendung, die Idee der Gerechtigkeit mit der der Liebe auszugleichen. Unter dem auf dem Regenbogen thronenden Christus steht der Erzengel Michael, wie er in der Schaale der Gerechtigkeit die Schuld der Sünder abwägt und soeben einen, der zu leicht befunden worden, mit seinem Stabe hinabstößt. Michael thut dieß mit Entschiedenheit, ohne Zorn oder Verachtung, mit der unendlichen Grazie absoluten Mitleids. Nach der evangelischen Tradition übt Christus das Richteramt unmittelbar gegen den Einzelnen. Das Bild weicht davon ab, denn wir sehen Christus nur den Vorsitz des Gerichts führen, das Einzelurtheil aber durch Michael fällen, welcher die Sündenschuld abwägt. Diese Abweichung aber läßt sich mit der Idee der Reli-

gion wohl vereinigen, weil die directe Ausführung der Sonderung der Guten und Bösen mit dem Wesen Christi nicht recht harmonisch scheint. Gegen eine verderbte Richtung war Christus streng und unerbittlich; gegen den Einzelnen aber, auch gegen den im Begehen der Sünde Ergriffenen, war er milde und verzeihend. Wenn wir nun hier die aus den Gräbern mit Schrecken auferstehenden Sünder erblicken, so ist es uns schwer, zu denken, daß Christus sie so ohne Weiteres nach rechts und links vertheilen sollte. Er, der seinen Verräther nicht von sich stieß, vielmehr dessen Schlangenkuß duldete; er, der gegen die frivole Neugier eines Fürsten nur die Waffe der Stummheit hatte; er, der am Kreuz seinen Feinden nicht blos vergab, vielmehr auch die Nothwendigkeit einsah, ihnen vergeben zu müssen, dieser Held der Versöhnung könnte nicht verdammen, wenn ein Herz in Angst ihm entgegenzitterte, denn diese Angst wäre ja schon die Gebrochenheit, die Ohnmacht des Bösen, nicht das Zittern der Teufel, welche doch nicht glauben und die wir auf unserem Bilde Michaels Urtheil weiter ausführen sehen.

Nach Erreichung der Naturwahrheit der Formen, des Gleichgewichts zwischen dem religiösen Inhalt und der ästhetischen Gestaltung wird also die Kunst im Streben nach individueller Bildung gegen die traditionellen stereotypen Formen und dogmatischen Normen einer Religion nicht blos indifferent, sondern beginnt sogar von ihnen abzuweichen, sobald es gilt, die Schönheit bis zum Gipfel ihres Daseins zu führen, was von einer jeden Kunst auf die ihr gemäße Weise geschieht. Einen sehr merkwürdigen Beleg liefern hierzu die Bilder der

Erschaffung der Menschen und das des Sündenfalles von Michael Angelo unter den Fresken an der Decke der Sixtinischen Kapelle im Vatican. Nach dem Mythus der Mosaischen Genesis machte Gott den Menschen aus einem Erdenkloß und blies ihm einen lebendigen Odem ein. Ganz anders Buonarotti. Auf einem kahlen Bergabhang sehen wir Adam hingestreckt. Der colossale Leib ruhet auf der rechten Seite; der Oberkörper ist halb emporgerichtet und durch den rechten Arm unterstützt. Der linke Fuß ist zurückgezogen, wie wenn man aufzustehen im Begriff ist. Der linke Arm ist ausgestreckt und der Kopf lässig mit blinzelnden, lichtungewohnten, sich erst öffnenden Augen und verwunderlichem Zug um Mund und Nase, ebenfalls links gewendet. Von dieser Seite aus dem unermeßlichen Aether stürmt, in fast horizontaler Schwebe, Gott heran. Ein Schleier umwogt ihn. In seiner flatternden Ellipse drängt sich mit lieblichem Getümmel und dicht an den Alten sich anschmiegend eine Schaar kindlicher, neugierig lauschender Genien. Einige hält Gott mit dem linken Arm umfaßt, andere klammern sich an seine Schultern, an seine Füße an. Das ernste Antlitz auf Adam gerichtet, streckt er den rechten Arm aus der Schleierwölbung hervor, mit dem rechten Zeigefinger den der linken Hand Adams elektrisch zu berühren. Gewiß ist nun, sobald von Malerei die Rede ist, die Beseelung des Menschen, sein Uebergang vom bloßen Naturdasein zur Begeistung höchst tiefsinnig in dieser Auffassung ausgedrückt, aber auch die Entfernung des Künstlers von der ursprünglichen Tradition ist ganz klar. — In dem Bilde von Eva's Erschaffung blieb Angelo derselben treu, mischte aber doch einen eigenthüm-

lichen Zug hinein. Wir sehen die Eva aus des schlafenden Adams Rippe schon hervorgezogen, wie sie mit aufgehobenen Händen Gott dankt. In diese demüthige Stellung hat nun Buonarotti einen schmerzlich bangen Aufblick zu Gott gelegt, als wollte sie im Voraus für sich und die Sünder, die ihr Schooß tragen würde, Verzeihung erflehen. Vor ihr steht Gott-Vater in einem Talar, der ihn von Oben bis Unten bedeckt, das Haupt bedenklich, fast trübe, zu ihr geneigt, den linken Arm untergeschlagen, den rechten aber mit der Hand emporgehoben, als wollte er sagen: Ja, meine Tochter, Du Mutter der Menschen, hast wohl Recht, mit solcher Bittgeberde Dich an mich zu wenden, denn mit Dir beginnt nun die Unruhe, die Noth; verstoßen kann und werde ich Dich nicht, allein Kummer werde ich von Dir und Deinen Kindern genug haben. — Bei dem Sündenfall, wie Michel Angelo ihn malte, muß man sich erinnern, daß kein Künstler bei ihm in den crassen und sterilen Supernaturalismus verfallen ist, ihn als eine kindische Intrigue anzusehen, die sich nur um das Essen einer verbotenen Gartenfrucht gehandelt hätte. Die Künstler haben für das Verständniß des Mythus noch einige Verse weiter hinein in die Bibel gelesen und, von den Wirkungen auf die Ursachen einen Schluß machend, in dem Apfel nur ein Symbol gefunden. Angelo aber ging noch weiter und die kunstliebenden Päpste duldeten seine Ketzereien. Nach der Schrift reicht Eva dem Adam die verhängnißvolle Frucht. Michel Angelo läßt dagegen den Adam aufrechtstehend die Frucht sich selbst brechen, während gleichzeitig vom Baum herab mit gereizter Hastigkeit das lüsterne Schlangenweib der

Eva, welche mit noch unschuldsvoller Miene sich auf den Boden gelagert hat, den Apfel in die sanft emporgerückte Linke drückt. Unstreitig wollte der Künstler den Contrast des Mannes und des Weibes markiren; im Mann, dem Stehenden, selbst Zugreifenden, die Energie, in dem Weibe, der Liegenden, Empfangenden, die Hingebung ausdrücken und doch, durch die Wendung des Schlangenweibes zur Eva, die größere Natürlichkeit derselben, die leichtere und schnellere Entzündlichkeit in der Passivität bezeichnen. Raphael in den Logen hat den nämlichen Gegenstand gerade umgekehrt gemalt und sich doch dabei als tiefen Theologen kund gegeben, indem er die Gleichheit der Theilnahme an der Sünde vom Manne wie vom Weibe zum Mittelpunct seiner Darstellung machte. Es würde aber zu weit führen, hier auf solche Nüancirungen einzugehen.

Die Auflösung der religiösen Macht der Kunst.

Die erste Rückwirkung der Kunst auf die Religion ist die positive einer Befestigung der religiösen Vorstellungen. Durch sie vernimmt, schauet und hört das gläubige Gemüth, was sein Himmel und seine Hölle. Das ganze Jenseits seiner unsichtbaren Welt kommt ihm zu sinnlicher Gegenwärtigkeit. Die göttlichen Personen, Götter und Dämonen, Engel und Teufel, Apostel und Heilige, Anfang und Ende der Welt, Alles bringt die Kunst zur lebendigsten Anschauung. Die Zeit, in welcher eine Religion sich zur Kunstreligion entfaltet, ist daher für den Glauben eine selige, eine triumphirende Zeit, eine Zeit der Apotheose durch den Schmuck der Phantasie. Ist es ein Wunder, wenn in solcher Zeit

die von der Kunst erschaffenen Statuen und Bilder selber wunderthätig werden? Die Macht der sinnlichen Erscheinung läßt eine Weile vergessen, daß diese ein Jenseitiges nur zur Erscheinung bringt, keineswegs es selber ist. Allein in demselben Augenblick, in welchem die Kunst den Kreis der religiösen Vorstellungen durchlaufen ist und das Maximum ihrer schönen Bildung erreicht hat, tritt auch der Wendungspunct ein. Der Verstand reagirt gegen den Rausch der Phantasie; er entzaubert ihren Zauber. Die Wirkung der Kunst wird nun für den Glauben negativ.

Denn ist sie es nicht, welche seinen Vorstellungen das Schicksal bereitet, nunmehr nur als Vorstellungen, nicht mehr als unbedingte Wahrheit zu gelten? Ist sie es nicht, welche gerade durch die sinnfällige Darstellung des himmlischen und höllischen Jenseits den Glauben an dasselbe untergräbt? Oder wenn nicht an das Jenseits überhaupt, doch an die von einer Religion gegebene bestimmte Form desselben? Durch die Vermittelung der Kunst hört das Jenseits auf, jenseits zu sein. Der Geist wird nicht mehr von der subjectiven Mystik der nur imaginirten Vorstellungen unterjocht. Ihre Bestimmtheit, ihre sinnliche Deutlichkeit nimmt ihnen das Imponirende. Wer bei der Aufführung des Oratoriums des Weltgerichts die Posaunen schallen hört, wird eben dadurch gegen die Magie der bloßen Vorstellung des Tones ruhiger und mit der Ruhe klarer. Der Geist familiarisirt sich mit den Phantasiegebilden und entdeckt den Antheil, den er, seiner Willkür nach, an ihrer Gestaltung hat. Je schöner die Formen der Kunst werden, je seelenvoller ihre Werke gerathen,

um so mehr nähert sich der Geist der Möglichkeit, den sinnlichkeitslosen Begriff des Ewigen von der sinnlichen Form der Phantasie für denselben zu unterscheiden. Zwar erkennt der Geist die Nothwendigkeit, für die Bildung seines Bewußtseins alle Consequenzen der Vorstellung in den verschiedenen Formen der Kunst durchwandern zu müssen, aber er leugnet sich auch nicht mehr die Unmöglichkeit, daß ein solches Jenseits, in dieser den Bestandtheilen nach ganz vom Diesseits entnommenen Form, als die Wahrheit des Geistes existiren könne.

Weil er einsieht, daß die Religion eher in der Form der Phantasie, als in der des Begriffs für das Bewußtsein existiren muß, gesteht er der Vorstellung relative Berechtigung zu. Soll aber die sinnlich beschränkte Form derselben als absolute Wahrheit selbst gelten, soll der Inhalt nicht von ihr unterschieden werden dürfen, so entsteht unausbleiblich der härteste Widerspruch des glaubenden und des denkenden Geistes. Hier ist es denn, wo der Glaube leicht formatisch wird, weil er mit der Form auch den Inhalt zum Untergang verurtheilt wähnt, weil er den allgemeinen Inhalt der Vorstellung nur in ihrer besonderen Form anzuerkennen vermag. Die Flammen der Hölle und die Hörner des Teufels, der Thron Gottes und die Himmelsgarden der Engel, der Apfel des Paradieses und das einstige Verbrennen der Welt u. s. w. sind einem solchen in die Fleischlichkeit des Vorstellens versunkenen Glauben eben so wichtige, ja noch wichtigere Gegenstände, als das Gebot der Liebe, als die Bestimmung, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Ja so schwach kann dieser Glaube werden, daß er selbst die historische Wahrheit nicht mehr zu ertra-

gen vermag, sofern sie von der ihm einmal gewohnt gewordenen Phantasiebildung abweicht.

Beispiele aus der Geschichte für den Kampf der Aufklärung mit dem Phantasieglauben.

Dieser Kampf des Verstandes und seiner Aufklärung mit dem Glauben und seiner Phantasie hat unter den Völkern die furchtbarsten Greuel hervorgerufen, wenn auch der Verstand fanatisch wurde und Fanatismus gegen Fanatismus wüthete. Am großartigsten und reinsten stehen die Propheten des alten Bundes da, weil sie mit ihrem Grimm gegen die Götzen von Holz und Stein im Grunde einen fremden, in Israel nur eingedrungenen Glauben bekämpften. Als das Christenthum sich ausbreitete, erneuete sich dieser Kampf. Nach Christi Auctorität sollte nicht einmal ein Ort mehr eine Concentration der Phantasie voraus haben. Im Christenthum wagte man bis zum fünften Jahrhundert nicht, Christus selbst darzustellen. Man begnügte sich mit Symbolen und mit Allegorieen, wie dem Bilde vom guten Hirten u. dgl. Dann aber schritt die Bildnerei schnell vorwärts, so daß die Ikonoplastik die ikonoklastischen Streitigkeiten und das Geschlecht der ikonomachischen Kaiser hervorrief. Die Abendländische Kirche hatte sich gegen den Bilderdienst erklärt, allein er nahm allmählig doch Ueberhand. Die Deutsche Reformation reagirte wieder gegen ihn. Der Fanatismus der Bilderstürmer vernichtete Tausende von Kunstwerken, namentlich in den Niederlanden. Was noch von Phantasie des Glaubens übrig war, ging in dem Vernunftcultus und dem Dienst des être suprême

der Französischen Revolution völlig zu Grunde. Der poetische Henker aller Widersprüche der kirchlich fixirten Vorstellungen des Göttlichen mit seinem abstracten Begriff war Parny, vorzüglich in seinem Epos, la guerre des Dieux. Als ein wahrer theologischer Roué — denn eine Zeitlang wollte er sogar Trappist werden — räderte er alle Gliedmaaßen des himmlisch-höllischen Organismus der kirchlichen Phantasie, mit dem frivolsten Cynismus.

Verhältniß des Christenthums zur Kunst.

Die bisherige Entwicklung gilt nach ihren Grundbestimmungen für das Verhältniß aller Religion zur Kunst, wenn wir auch unsere Beispiele beständig aus dem Christenthum als der Synthese des abstracten Polytheismus und Monotheismus entnommen haben. Es würde eine sehr weitläufige Untersuchung erfordern, das verschiedene Verhältniß des Polytheismus und des Monotheismus zur Kunst aus einander zu setzen und das Umschlagen der Bildhaftigkeit des einen in die Unbildlichkeit und der Bildlosigkeit des andern in die Bildlichkeit zu zeigen. Wir wollen uns aber auf das Christenthum beschränken, welches einerseits mit dem Monotheismus in der Bestimmung der völligen Unsinnlichkeit Gottes als des absoluten Geistes, andererseits mit dem Polytheismus übereinstimmt, wenn es die eine Person der Gottheit völlig menschlich erscheinen läßt. Soll Gott einmal als einzelner sich darstellen, so ist nur die menschliche Gestalt die ihm entsprechende Form, welche Vorstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott nach Hegel's Bemerkung im Alten Testamente

brach gelegen und erst im Neuen wieder erweckt ist. Christus selbst machte auch für die Kunst die Anthropologie zur Theologie, wenn er seinen Jüngern auf die Forderung, ihnen den Vater zu zeigen, antwortete: „Wer mich siehet, der siehet den Vater". Durch die wahrhafte, wirkliche, bis zu Schmerz und Tod unzweideutige, nicht, wie bei den Göttern des Polytheismus, blos als Vehikel der Manifestation vorübergehend angenommene, Menschwerdung Gottes wird nicht blos die Menschheit in ihrer Menschlichkeit, sondern auch die Erde überhaupt und mit dieser die Natur schlechthin anerkannt und geheiligt. Es kostete freilich viel, dieß zu verstehen. Die Malerei der Griechischen Kirche hält mit mönchischer Abstraction die Natur noch fern; sie liebt den prächtigen, aber leeren Goldgrund. Im Abendlande dagegen sehen wir die Maler den Reiz der landschaftlichen Natur immer entschiedener zur Darstellung der heiligen Scenen hinzufügen.

Die geistige Universalität des Christenthums hat ihm möglich gemacht, in seine Kunst alle Künste, in seinen Formen alle Formen aufzunehmen. Seinen höchsten, also wahrsten Begriff Gottes kann es allerdings nicht mehr augenfällig darstellen. Die Geistigkeit als solche läßt sich nicht sinnlich vergegenständlichen. Das Symbol der Taube, des Feuers u. s. f. beweist nur, daß es sich hier doch um mehr, als um drei von einander geschiedene, ganz gleiche Personen handelt. Da die Gestalt des Menschen die einzige dem Geist gemäße ist, da ferner der Geist nur insofern Geist ist, als er es auch für den Geist, nicht blos einsam für sich ist, so wird consequent das Verhältniß des Vaters und Sohnes der Hauptvor-

wurf für die Kunst, wenn auch die Poesie des Mittelalters in Erfindung mehr oder weniger scharfsinniger Bilder für die Dreieinigkeit unermüdlich gewesen ist. Mit richtigem Tact haben die Maler die crasse Darstellung der Trinität in der Form dreier sich ganz gleicher Köpfe, welche an die Indische Trimurti erinnert, meistens vermieden. Drei einander gleiche vollständige Personen haben sie schon eher gebildet. So findet sich zu Aschaffenburg in dem Missale Alberts von Brandenburg Nr. 9 unter den Miniaturen Glockendons eine Darstellung der Trinität als dreier Weltkönige, auf einem Thron sitzend, jeder mit der bekreuzten Weltkugel in der Linken, die Rechte segnend emporgehoben. Das Widrige, was in der kahlen Abgeschnittenheit dreier sich gleicher blasser Köpfe liegt, hat hier durch die Ganzheit der Figuren aufgehoben werden sollen; dennoch hat die Geistlosigkeit der Tautologie damit nicht verschwinden können. Wie viel schöner ist dagegen die mit Recht weitverbreitete, von Dürer und Rubens zu höchster Vollendung erhobene Art, die Trinität so darzustellen, daß Gott Vater als Weltkönig im Prachtmantel, die Krone auf dem gewaltigen Haupt, mit ausgestreckten Armen das Kreuz hält, an welchem der sterbende Sohn hängt. Dieser ist dann aber in kleinerem Maaßstab gebildet und ruhet mit dem Kopf an dem Busen des Vaters. Ueber ihnen beiden, in lichter Glorie, schwebt die Taube des Geistes. Bei dieser Anschauung werden wir sogleich von der Tiefe der Vorstellung ergriffen, daß im ganzen Universum, daß in Gott selber die Liebe, die treu ist bis zum Tode, den absoluten Mittelpunct ausmacht. Und zugleich sehen wir über diese schmerzensreiche Gruppe in dem heiteren Licht

des Geistes die Ruhe der Verklärung ausgegossen. Die Theologie der Kunst zeigt uns deutlich, daß dem allmächtigen Gott selber das Herz bricht, daß er aber aus solchem Bruch durch das Opfer seiner Liebe zur Versöhnung mit der Welt gelangt und daß dieser Proceß sein ewiges Leben ist.

Für die Geschichte der Kunst ist es interessant, zu bemerken, wie in der Griechischen Kirche die Darstellung Christi sich dadurch gleichsam noch zu rechtfertigen suchte, daß sie nur ein Portrait desselben gab. Das Schweißtuch, welches Christus mit einem Abdruck seines Gesichts dem Fürsten Abgarus von Edessa geschickt, das andere der Veronica, worin er, mit der Dornenkrone umwunden, sein blutiges, wehmuthvolles Antlitz abgepreßt haben sollte, gaben für die Griechische Kirche die Grundlage ihrer Bilder ab. Das letztere, eine christliche Metamorphose des Medusenideals, ist das Höchste, was die Kunst als Malerei in der Morgenländischen Kirche hervorgebracht hat.

Die Abendländische Kirche dagegen erhob die Gestalt Christi zur freiesten Idealität. Jedes Volk, jede Schule, jeder bedeutendere Künstler entwickelte einen eigenthümlichen Typus derselben. Albrecht Dürer scheute sich sogar nicht, sein eigenes Portrait für seine Christusbilder zu benutzen. Neben dem Christusideal erwuchs aber als seine nothwendige Parallele das Ideal der göttlichen Weiblichkeit, denn die Kunst konnte nicht einseitig die Menschwerdung nur in männlicher Form darstellen. Von der Vorstellung Gottes als der Liebe konnte das Weib nicht ausgeschlossen bleiben. Maria wurde die Geliebte des Vaters, die Braut und Mutter des Soh-

nes, die demüthige Magd und die Königin des Himmels. Die Madonna wurde das Pantheon aller Göttinnen des antiken Olymps. Sie mußte die Süßigkeit der bräutlichen Aphrodite, die Herbheit der keuschen Artemis, die Sinnigkeit der Pallas, die züchtige Häuslichkeit der Hestia und die Würde der mütterlichen Here in ihrem Ideal vereinigen.

Neben den herrlichsten Kunstschöpfungen der Sculptur und Malerei, hatte das Mittelalter auch die dramatischen Mysterien, die Mirakelspiele, welche ihren Ursprung insofern aus der Kirche selbst entnahmen, als in alten Zeiten während des Lesens der Schrift der Gemeinde für die Laien, welche kein Latein verstanden, der gelesene Abschnitt in bildlicher Darstellung vorgehalten wurde. Auf diese religiösen Dramen würde eine Kunsttheologie nicht weniger einzugehen haben.

Die Innerlichkeit des Protestantismus konnte sich mit der sinnlichen Vergegenständlichung des Göttlichen nicht mehr befriedigen, weil sie durch das eigene Lesen der heiligen Schrift sich von Christus eine freie Vorstellung machte, welche mit einer bestimmten äußeren Darstellung immer nur relativ harmoniren kann. Nicht die bildende Kunst, sondern die Poesie mußte das Organ werden, dem Protestantismus sein göttliches Wesen vorzustellen. Zuerst that er dieß in der lyrischen Begeisterung des Kirchenliedes; sodann in dem Milton'schen und Klopstock'schen Epos. Das letztere entspricht unserem gegenwärtigen religiösen Bewußtsein eben so wenig mehr, als das erstere. Nur durch künstliche literaturhistorische Vermittelung können wir uns die Begeisterung erklären, welche beide Epen einst erregten. Für die Geschichte des

Protestantismus ist es sehr merkwürdig, daß das Interesse an der Wirklichkeit der heiligen Geschichte das an ihrer Phantasieausbildung ganz verdrängt hat. Entweder lesen die Protestanten die Bibel selber oder kritische Untersuchungen über dieselbe. Klopstock's Messias erschien successiv in einem Journal und der Enthusiasmus für ihn steigerte sich mit jedem Jahre. Die Wolfenbüttler Fragmente, welche untersuchten, ob die Jünger Christi seinen Leichnam gestohlen hätten, folgten erst einige Jahr nach seiner Vollendung 1778. Wenn daher seit dieser Zeit Deutsche Dichter Messiaden versucht haben, so ist es verlorene Mühe gewesen. Die Kritik des Verstandes ist zu mächtig geworden. Wir erfreuen uns an den Werken der religiösen Phantasie, allein wir zollen ihnen nicht mehr geistliche Andacht, sondern ästhetischen Tribut. Wir genießen die Kunstproducte des Heidenthums, sofern sie religiösen Inhaltes sind, von demselben wissenschaftlich erbaulichen Standpunct aus. Nur dann, wenn ein Künstler in ein traditionelles Motiv das Wesen unseres jetzigen Selbstbewußtseins zu legen vermag, fallen wir ihm zu.

Als Strauß' Leben Jesu Alle erschreckte, welche mit der Nothwendigkeit wissenschaftlicher Consequenzen unbekannt sind, wollte Rückert durch ein Leben Jesu den frommen Gemüthern einen positiven Trost geben. Allein diese thaten ganz Recht, seine Rococoalexandriner ungelesen zu lassen und sich lieber an die Evangelien selber zu halten. Dagegen fand Sallet's Laienevangelium bei allem ästhetischen und theologischen Widerstande, den es erfuhr, doch ungleich mehr Anklang, weil der Dichter sich bemüht hatte, das Ringen unserer Zeit, die

Eigenthümlichkeit unserer heutigen Religiosität, in den alten Stoff zu legen und in Christi Schicksal die Enträthselung alles Geschickes zu erkennen. Sallet gab eine Exegese der evangelischen Geschichte im Sinn unseres noch werdenden Glaubens mit allen Qualen seines Zweifels, aber auch mit aller Seligkeit der Gewißheit, die er schon erreicht. Doch wollen wir, um uns nicht in das Interesse der Gegenwart zu weit zu vertiefen, hier lieber mit den Worten schließen, mit welchen Sallet selber in seinem Laienevangelium das Verhältniß der Vorstellung zum Begriff, der Phantasie zum Denken, der religiösen Kunst zur selbstbewußten, erkannten Religion als Paraphrase der Worte Christi ausspricht Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Er sagt:

Den Einen machten Tüncher und Bildhauer
Religion, den Andern — Sylbenstecher.
Die Einen klebten Gott an Holz und Mauer,
Die Andern sperrten ihn in Bücherfächer.

O Herr! kaum hattest Du uns Gott errungen,
War dem Erkennen wieder er entrissen.
Kaum hatte sich der Geist in's Licht geschwungen,
Fiel er anheim den alten Finsternissen.

— — — —

Der Geist ringt fort und fort, kühn und gewaltig,
Sich in sich selbst zu fassen, zu befreien.
Doch stets veräußert er sich mannigfaltig,
Als müsse Form ihm Festigkeit verleihen.

Ein ewig Fallen und sich selbst Erlösen!
Bald bannt er sich in ries'gen Domes Schranken.
Bei des Chorales schwellenden Getösen
Umstarren ihn versteinerte Gedanken.

— — — —

Doch nicht verzagt! Die Zeiten werden reifen
Und sind schon jetzt. (Ich sag's, trotz eures Spottes)
Ab wird der Geist die letzten Hüllen streifen,
Und ganz durchschienen sein vom Lichte Gottes.

Ein Ende nehmen wird das alte Zanken
Zu rechter Zeit, an welchem Ort sich's schicke
Gott anzubeten. Thut es mit Gedanken
Allüberall, in jedem Augenblicke!

B.

Zur Geschichte der Deutschen Literatur.



IX.

Gervinus' Geschichte der poetischen Nationallite= ratur der Deutschen. 1835.

Das Werk von Gervinus wird für die Geschicht= schreibung unserer poetischen Literatur eine der denkwür= digsten Epochen bilden, denn es nimmt seinen Standpunct auf einer Höhe, welche ihr bis jetzt, für ihren ganzen Umfang, fremd geblieben ist. Die Geschichte des einzel= nen Volks kann jetzt nur Angesichts des Weltgeistes ge= schrieben werden. Bei Bouterweck war der feine Geschmack das leitende Princip, welches in seinen Urtheilen nicht über die Relativität hinauskommt; er repräsentirt die eklektische Aesthetik am Schluß des vorigen Jahrhunderts. Bei Wachler liegt der Accent auf dem Nationellen; die Seele seiner Literaturgeschichte ist die Begeisterung für das deutsche Volk; im Einzelnen wiederholt er nicht selten Bouterweck'sche Urtheile. Er repräsentirt die Stimmung, welche sich während der Unterdrückung unserer Nation durch die Franzosen und während der Freiheitskriege ent= wickelte. Franz Horn hat ein Gemisch von patriotischem Enthusiasmus und von ästhetischem Urtheil. Bei schönen

Kenntnissen und reger Empfänglichkeit sind doch beide Elemente in ihm schwächlich verblieben, weil er es nie zu Principien gebracht hat. Seine Stärke ist das Herausfühlen des Individuellen, des Zusammenhangs zwischen der Biographie des Dichters und seinen Leistungen; der allgemeine Geist einer Periode steht ihm in Nebel gehüllt. Er repräsentirt die deutsche Literatur, wie sie in Salons, in kritischen Theecirkeln ventilirt wird. Menzel greift in die Vergangenheit nur so weit, als daraus die Gegenwart erklärt werden kann: der Nerv seines vielseitigen Strebens ist die unmittelbare Wirkung auf die Parteimassen des Tages; er hat eine gewisse Schonungslosigkeit in unsere Kritik eingeführt. Andere Versuche können hier nicht genannt werden, da sie nicht sowohl durch die Wissenschaft an sich, als durch pädagogische Zwecke bestimmt werden. Gervinus ist ein gründlicher Gelehrter, der an mannigfaltiger und solider Belesenheit vielleicht an Schlosser, diesen Superlativ der Belesenheit, hinanreicht. Er hat einen sorgfältig gebildeten Geschmack, eine glühende Liebe zu seinem Volk und eine kräftige, allem Weichlichen abholde Gesinnung. Sein Standpunct der Betrachtung ist der welthistorische. Nur nachdem seit Gottsched und Bodmer bis auf die Grimme und Lachmann das ungeheure Material unserer Literatur von so vielfachen Seiten ergriffen war, nur nachdem Goethe seine für die Charakteristik des Wendepuncts unserer Literatur im vorigen Jahrhundert so wichtigen Denkwürdigkeiten, nachdem Schlosser seine universalhistorische Uebersicht, Leo sein Mittelalter geschrieben hatte und durch die Philosophie der letzten Decennien in England, Frankreich und Deutschland ein Sinn für das weltgeschichtlich Bedeutende, ein

Tact für solche Auffassung gebildet war, wurde ein Werk wie das vorliegende möglich.

Der erste Band geht bis auf das Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Für diese Zeit waren noch besondere Schwierigkeiten zu überwinden, denn die verschiedenen Richtungen, die in ihrer Ansicht sich kreuzen, erschweren das Urtheil beträchtlich. Die eine, aus dem vorigen Jahrhundert, aus der schweizerischen Schule stammende ist freilich ziemlich antiquirt und macht sich nur noch in schlechten Anthologieen breit. Es ist die hypersentimentale, welche sich in das panegyrische Anstaunen der Naivetät der Minnelieder u. s. f. verliert. Eine andere, ich möchte fast sagen, religiöse Ansicht entstand zu Anfang dieses Jahrhunderts und kann bis auf das Jahr 1819 gerechnet werden. Sie entsprang aus der romantischen Schule unserer Poesie: Tieck, die Schlegel, Brentano, Fouqué, Görres, Docen, v. d. Hagen, Büsching, Zeune u. A. gehören hierher. Man vergötterte das Mittelalter; man schwärmte für den Minnegesang, für das Volkslied, die Nibelungen, den Gral mit einer Wärme, die unter den damaligen politischen und kirchlichen Conjuncturen begreiflich wird, endlich aber in der Deutschthümelei verzerrt wurde. Mit dem Sturz der Burschenschaft, die freilich nicht für den mittelaltrigen Feudalismus, wohl aber für Volksthümlichkeit, Größe und Einheit des deutschen Reichs sich in vielerlei Illusionen hineinträumte, trat eine neue Wendung, eine kritisch besonnene, wissenschaftliche ein. Hatte man sich bisher an den Stoff gehalten, so wendete man sich nun zur Betrachtung der Form. Das grammatische Interesse wurde das überwiegende. Die beiden Grimm stellen den

Uebergang selbst dar, weil sie alle Elemente unserer Vergangenheit, Sprache, Recht, Denkart, Kunst, mit gleicher Liebe hegen und pflegen. Sie waren selbst, besonders in den Heidelberger Jahrbüchern, Mitpriester jener früheren Begeisterung gewesen und man muß im Hessischen Gelehrtenlexikon ihre Biographie nachlesen, um zu erkennen, wie sie in unsere Vorzeit sich so hineingelebt, daß die eigenen Zustände ihres Lebens eine gewisse entsprechende Färbung davon erhielten. Lachmann — für das Kritische —, Graff — für das lexikalisch-Grammatische, stellen wohl die sprachliche Richtung am schärfsten dar. Maßmann, Hoffmann, Simrock, Wackernagel gehen auch wieder auf den Inhalt ein. Aus solchen Differenzen sind nun die größten Widersprüche erwachsen. Von der einen Seite, aus jener älteren Periode her, herrscht noch, wie bei Mone, die Neigung, das Mythologische, Sagenhafte, das Nationale, die Ideen der Dichtung zu analysiren. Von der andern Seite wird alles Heil in der Vergleichung der Handschriften, in Ausmittelung der besten Lesarten, in der subtilsten Zergliederung des Sprachbaues gesucht; die sprachliche Vollendung wird zum Kanon der Beurtheilung gemacht und die Geschichtschreibung unserer älteren Poesie vor der Hand, da so Vieles schlecht, so Vieles noch gar nicht edirt worden, als eine pure Unmöglichkeit dargestellt. Es dürfte ein Hauptverdienst des Gervinus sein, daß er, in Bezug auf diese verschiedenen Tendenzen, völlig selbstständig verfährt. Weder der Inhalt einer Dichtung für sich, sei er geschichtlich, national oder religiös merkwürdig, noch die Sprache für sich, gewinnen ihm eine Vorliebe ab. Auch gilt ihm nur das Epochemachende; die kleineren Gedichte,

welche Ein groſses Thema nur variiren, läßt er bei Seite liegen.

In der Einleitung erklärt Gervinus, daß er, mit Ausſchließung des äſthetiſchen Urtheils, nur hiſtoriſch verfahren wolle. Hinterher aber geräth er durch die That mit dieſem Vorſatz in Widerſpruch. Eine äſthetiſche Kritik freilich, welche die geſchichtliche Individualität des Kunſtwerks vernachläſſigt und daſſelbe mit längſt zuvor fertigen Prädicaten nur decorirt, iſt gewiß verwerflich; die eine Abtheilung der Gudenſchen Literaturtabellen enthält die Blumenleſe dieſer oberflächlichen, troſtloſen Allgemeinheiten. Was würde aber eine Geſchichte der Poeſie ſein, welche uns im Ungewiſſen darüber ließe, ob ein Gedicht poetiſchen Werth habe oder nicht, oder welche, falls ſie ſich ſolche Urtheile erlaubte, keinerlei Begründung derſelben hinzufügte? Eine rein hiſtoriſche Behandlung würde dann in Kochs Compendium, in der dürren Angabe von Namen, Jahreszahlen, Drucken u. ſ. f. ihr Ideal finden müſſen. Davon iſt Gervinus weit entfernt; er vergißt, wie es Recht iſt, in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung niemals die äſthetiſche Beſtimmung; er ſucht die Geſetze für die Entfaltung der Gattungen auf, er findet den allgemeinen Typus der beſonderen Geſtaltungen, er will, nach ſeinem eigenen Ausdruck, die innere Geſchichte der Poeſie ſchreiben. Wir würden das, ſollte Gervinus ſich auch, wie uns wahrſcheinlich iſt, dagegen ſperren, ein philoſophiſches Verfahren nennen. So ſehr weicht er von dem, was gewöhnlich für unentbehrliches Erforderniß der hiſtoriſchen Darſtellung gehalten wird, ab, daß er die Angabe des Biographiſchen, die genauere Beſtimmung der Localität und Chronologie, die Auf-

zählung der vermittelnden Quellen, zum größten Theil voraussetzt und auf äußere Vollständigkeit nirgends bedacht ist. Für Viele, namentlich auch für Ausländer, die er doch mit im Auge gehabt hat, wird daher sein treffliches Buch leider ein Buch mit sieben Siegeln sein. Es ist so viel zu errathen gelassen und die geistreichsten Anspielungen werden dem, der nicht im Besitz jener Postulate ist, verloren gehen.

Wie wenig der Verfasser, so sehr er das Anlehnen an ein bestimmtes System der Aesthetik scheuet, der Nothwendigkeit eines ästhetischen Kanons sich hat entziehen können, beweist er theils durch sein beständiges Zurückkommen auf W. v. Humboldts ästhetische Versuche, aus denen er seine Grundbegriffe über Schönheit und Poesie überhaupt schöpft, theils durch sein noch häufigeres Parallelisiren der Deutschen Poesie mit der Griechischen, die ihm zum Regulativ für das Besondere dient. Das innige Anschließen an die Productionen der letzteren hat die glückliche Folge gehabt, daß er die mittelaltrigen Schöpfungen mit einer wohlthuenden Unbefangenheit betrachtet. Die eigenthümliche Verworrenheit, Leerheit, Gezwungenheit vieler derselben ist wohl noch Niemandem vorher so klar geworden. Zuweilen vertieft sich der Verfasser freilich so sehr in die Anschauung des Griechischen, daß er sich dem Mittelalter und dessen individuellem Wesen zu sehr entfremdet, in eine übellaunige Gereiztheit und namentlich gegen das Christenthum in eine hellenische Befangenheit verfällt.

Ueberhaupt, je mehr Geist Gervinus zur Auffassung der Geschichte hinzubringt, je philosophischer er gesinnt ist, um so fühlbarer wird bei ihm der Mangel einer

entschiedenen, wissenschaftlichen Methode. Davon ist die Folge ein comparatives Verfahren. Es hat auch seine Vortheile. Es verhütet einseitige Hingebung und erhält über dem Gegenstande; es eröffnet eine wohlthuende Weite der Uebersicht und schärft den Instinct für den historischen Zusammenhang. Bringt es aber die comparative Anatomie nicht zu einem einfachen System als Resultat ihres unruhig umherschweifenden Combinirens, verharrt sie im Beziehen und Entgegensetzen, statt zur Vermittelung durchzudringen, so wird sie oft mehr verdunkeln, als aufhellen, mehr zerstreuen als vereinen, mehr verwirren, als belehren. Hieran krankt G. Wir verdanken seinem, durch eine bewundernswerthe Kenntniß so sehr unterstützten Talent zur historischen Parallele herrliche Aufschlüsse; allein er löscht auch, indem er von einer Vergleichung zur andern eilt, einen eben gemachten Eindruck eben so schnell wieder aus. Er vermag, wie es scheint, Alles nur im Gegensatz zu fassen; die positiven Resultate schwimmen oft in einer Fluth kämpfender Gedanken. Der denkende, geübte Leser, kann Gervinus sagen, wird sich ihrer schon zu bemächtigen wissen. Unstreitig ist auch nichts widerlicher, als eine Breite des Vortrags, welche Alles, auch Nebenbestimmungen, zufällige Reflexe u. dgl. mit ein und derselben Ausführlichkeit behandelt und dem Leser gar nichts zu thun übrig läßt. Allein sollte der Autor, welcher belehren will, nicht eine ruhige Entfaltung der Sache als seine Pflicht ansehen? Sollte dies Umherwerfen in Parallelen, so sinnig die meisten sind, wirklich den Forderungen historischer Kunst entsprechen? Auch einer gewissen Ermüdung ist diese Methode ausgesetzt, denn, was au=

ßerdem der Begriff der Sache selbst, des Erhabenen, des Epos, des Komischen u. s. f. sein würde, das ist hier immer eine bestimmte Dichtung, Dante, Homer, Aristophanes u. s. w., an welche dann mehr oder weniger weitläufig erinnert wird. Der Verfasser mißverstehe uns nicht. Wir wollen die Parallele nicht unterdrückt, wohl aber ermäßigt wissen, weil ihr Uebermaaß das unangenehme Gefühl erzeugt, als sei der Gegenstand, der begriffen werden soll, vom Darstellenden wohl erfaßt, aber noch nicht gehörig verdaut, wie etwa auch Philosophirende sich verwöhnen können, immer in Beispielen zu denken und in ihrer Expansion die Bestimmtheit des Begriffs zerfließen zu lassen. Eben so wenig wollen wir es dem Historiker verargen, große und classische Compositionen statt des Begriffs der Sache selbst gebraucht zu sehen, weil in der That der allgemeine Begriff concreter Weise in ihnen vorhanden ist. Wir haben den Reiz solcher Reflexion genugsam erfahren. Daß aber das Hinblicken von einem Gegenstand auf den andern zur Manier ausschlägt, zu einer mit tausend Aehnlichkeiten und Möglichkeiten kokettirenden Betrachtungsweise, daß das Wesentliche immer nur indirect hingestellt wird, können wir nicht billigen. Am meisten hat Gervinus durch das Tumultuarische seines Verfahrens seiner Darstellung der ritterlichen Lyrik geschadet; nicht nur, daß Walther, der Kürenberger, Burkart v. Hohenfels, der v. Nifen, der Nithart, H. v. Morungen und der Lichtensteiner ganz bunt durcheinander erwähnt werden, ohne den allmähligen Wachsthum der Lyrik und ihre verschiedenen Richtungen gehörig zu beachten; nicht nur, daß das Sexualverhältniß nach seiner weltgeschichtlichen Ent-

wicklung weitläufig durchgenommen wird; es werden auch die Trabadours überall so herbeigezogen, daß Gervinus über dieselben die Minnesinger, für die sie zum Vergleich dienen sollten, ganz in den Schatten stellt. Wenn sich nun endlich ergiebt, daß der scharfe Weltverstand und die Thatenlust der Troubadours, welthistorisch genommen, an der sehnsuchtvollen Innerlichkeit und Beschaulichkeit der Minnesinger die Ergänzung findet, muß man dann diese letzteren zum Vortheil der ersten so tief heruntersetzen? War ihre Bildung nicht auch nothwendig? Wären die Deutschen Sänger so weichliche, träumerische Menschen gewesen, als der Verfasser den heiteren Troubadours gegenüber aus ihnen macht, so wäre ein Walther auch nicht einmal als Ausnahme unter ihnen denkbar. Litten ferner die Troubadours nicht auch an einem Mechanismus der Composition? Und wenn uns der Lichtensteiner seiner excentrischen Abenteuerlichkeit halber vorgeworfen wird, hatten die Troubadours nicht auch ihren Peter Vidal?

Wir wenden uns zu einem kurzen Bericht über die Entwicklung selbst. Wer sich nur irgend in der Geschichte unserer Literatur umgesehen hat, wird wissen, welch' ein Kreuz die Eintheilung des ungeheuren Stoffs für die Autoren ist. Auf der einen Seite steht die politische Geschichte, aus welcher dann die beliebte Abtheilung in sieben Perioden ohne alle Kritik entnommen wird. Auf der anderen Seite stehen die sogenannten Dichtungsarten mit ihrem Fachwerk, wie es aus irgend einer Aesthetik, der Bendavidschen oder Bouterweckschen, entlehnt wird. Das unsäglich Mangelhafte eines solchen Verfahrens, das nur erst die Keime einer wirklichen Geschichte der Poesie enthält,

ist jedoch leichter zu begreifen und in seiner Unbeholfenheit zu verspotten, als durch etwas Anderes zu überwinden. Es gehört eine Unabhängigkeit von aller Gewohnheit dazu, welche nur durch das ernsteste Studium erkauft wird. Gervinus ist so frei von aller Bedingtheit der Art, daß seine Behandlung des Materials in dieser Beziehung zuweilen an das Ironische streift. Man fühlt überall, wie er seine Gestalten aus vollem Holze schneidet; da ist nichts Geflicktes, Geleimtes; die schärfste Localkenntniß verschmilzt mit der weitesten Perspective.

Die Spuren der ältesten Dichtung in Deutschland sucht Gervinus im Jornandes, Paulus Diaconus, Saxo Grammaticus auf; das Ergebniß ist, daß bei den Deutschen nicht, wie bei den Celten und Scandinaviern, ein eigener Stand sich der Pflege der Poesie widmete. — Die Wirkung der Völkerwanderung auf den historischen Volksgesang findet der Verfasser besonders in der geographischen Ausweitung der Dichtung, welche das Detail, das Klare, Markirte der heimischen Ursprünglichkeit verflüchtigte. Die großen Heerfahrten, Völkerkämpfe und unbestimmten Räume in unserem volksthümlichen Epos haben zur Völkerwanderung dasselbe Verhältniß, wie die späteren Französischen Dichtungen zu den Kreuzzügen, welche die wunderbare Ferne des Orients näher brachten. Das Hildebrandslied ist das einzige Denkmal dieser Epoche, nach welcher, mit der Verbreitung des Christenthums, die Dichtung in die Hände der Geistlichen kam, welche im neunten Jahrhunderte, wie Otfried und der Niedersächsische Harmonist, geistliche Stoffe, insbesondere die evangelische Geschichte und die Psalmen (das epische und

lyrische Moment) bearbeiteten, späterhin aber auch volksmäßige Objecte behandelten, wie das Normannenlied und unter den zum Antiken neigenden Ottonen Walther von Aquitanien.

Der Uebergang von hier zur ritterlichen Poesie umfaßt eine Menge besonderer Momente. Unter den nur aufs Praktische gerichteten Fränkischen Kaisern verschwand die ideale Haltung des Lebens, welche unter den Ottonen entstanden war. Die frühere Zeit wurde mehr oder weniger vergessen und das Thiermärchen (von der äsopischen Thierfabel wohl zu unterscheiden) wurde zunächst das Centrum einer gegen die unmittelbare Gegenwart gerichteten Dichtung, nämlich des Reinhard Fuchs, dessen lateinische Grundlagen im Isengrimus und Reinhardus Vulpes in diese Zeit fallen. — Die Kreuzzüge erweiterten den Verkehr und vermannigfachten die Gegensätze des Lebens in's Unendliche, so daß das Bewußtsein zwischen den schroffsten Extremen, zwischen fanatischer Andacht und Frivolität, zwischen herkulischer Tapferkeit und empfindsamer Spielerei zu schwanken anfing. Die erste reine, von Frankreich und Spanien ausgehende Begeisterung spiegelte sich mit ihrer heiligen Schwärmerei in dem alten Rolandsliede des Pfaffen Konrad; hier herrscht auch noch eine ächtepische Sicherheit der Charaktere. —

Im Gegensatz dazu findet sich in den Legenden und Novellen der Kaiserchronik die größte Willkür. Die Phantasie, ihrer Erfindsamkeit sich bewußt werdend, schweifte ungemessen aus und entstellte sowohl die Volkssage als die documentirte Geschichte. — Dies Freiwerden der subjectiven Phantasie führte zu einer Ausartung der Volkspoesie, indem nun Sagenhaftes oder Historisches

mit phantastischen Elementen beliebig gemischt ward, wie im Rother und Herzog Ernst. — Aber die Spitze erreichte diese Willkür erst durch Einführung Britischer Dichtungen, als welche von einem Stamm ausgingen, der gar keine rechte Geschichte durchlebt hatte, der in aller selbstständigen Entwicklung immer von Außen durch Römer, Christenthum, Völkerwanderung gestört war. Die Neuheit wurde hier, wo es der höfischen Unterhaltung galt, Alles. Es ist wahr, die Dichter wollten den inneren Menschen schildern. Wie wenig erreichten sie dies aber und welche oft indignirende Gleichgültigkeit gegen das Sittliche herrscht nicht in ihren Dichtungen! Das Classische konnte nicht reagiren, denn sein Studium war seit den Ottonen wieder gesunken und nur Lamprechts Alexander stellt noch den ernsten Sinn des eilften Jahrhunderts dar, wogegen Veldegks Eneit, abgesehen von ihrem sprachlichen Werth, und Herberts von Fritzlar trojanischer Krieg unendlich nachstehen. — Noch einmal tauchte jetzt, im zwölften Jahrhunderte das alte Volksepos auf und schuf sich in der Katasfeuase der Nibelungen und der Gudrun zwei vollendete Denkmale, genährt mit dem Mark des alten volksthümlichen Sinnes.

Den Unterschied der frommen, mannhaften Erziehung des eilften und zwölften Jahrhunderts von der phantastischen und frauenhaften des dreizehnten, die gediegene Kraft und Festigkeit des Charakters gegen die launische Willkür und sehnsüchtige Zerflossenheit des späteren Ritterthums weiß Gervinus trefflich zu schildern, wie er überhaupt einen guten pädagogischen Tact hat und auch über unsere Zeit schöne Winke einstreuet. Unaufhaltsam drängte sich

die Subjectivität hervor. Die Blüthe der ritterlichen Lyrik und Epik hat das Innere des Menschen, sein Empfinden und Denken, sein Sehnen und Genießen, sein Jauchzen und Klagen zum Inhalt. Dem sehnsuchtvollen Drang der Jugend entsprechend wollen Hartmann, Wirnt, Wolfram den Uebergang vom träumerischen Wesen des Jünglings zur Besonnenheit des zweckvollen Mannesalter darstellen, eine Aufgabe, welche Wolfram's Parcival auf's befriedigendste löste. Im Gegensatz dazu verweilte Gottfried von Straßburg im Tristan in der Heiterkeit eines von früh an fertigen Charakters, im rücksichtlosen Genuß des Moments. In beiden Richtungen erschöpfte sich das Ritterleben. Höheres konnte es nicht ersinnen, als die mystische Verklärung eines Parcival und den erotischen Eudämonismus eines Tristan.

Mit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts trat daher dem ausgelebten, überspannten Gefühl bereits die Reflexion gegenüber. Der Adel sank durch Zuchtlosigkeit, kleinliche Entzweiung, Verwilderung. Die Städte erhoben sich als eine neue Macht des politischen Lebens; das bürgerliche Element erschien zuerst in didaktischen Dichtungen, weil der gesunde Menschenverstand Maaß und Ordnung in das wirre Treiben bringen sollte. Ein Thomasin von Tirkelere sucht sich über die Zeit zu erheben; im Brigedank sammelt sich die Volksweisheit; die Legende nährt den beschaulichen, asketischen Hang; die deutsche Behandlung des Reinhard stellt den Nebelgebilden der ritterlichen Epik scharfgezeichnete Individuen, ihrer in Idealen verschwimmenden Welt die frischeste Wirklichkeit entgegen. Neben diesen neu aufstrebenden Versuchen dauerten zwar die früher eingeschlagenen Richtungen in

Einzelnen fort, aber sie spannen sich auch so in's Breite aus, sie warfen sich so auf die formelle Verschönerung, sie ersäuften so sehr Alles in ihrer Reflexion, daß selbst entschiedene Talente, wie Konrad von Würzburg und Rudolf von Ems wenig Genießbares mehr hervorbrachten.

Diesen Gang des Verfassers kann ich im Allgemeinen nach der Entwicklung, welche ich selbst 1830 in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter und in meinem Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie Bd. III, 1833, S. 277—323 gegeben habe, nur gut heißen. Wo das Schwierigste, worauf es bei solchen Darstellungen ankommt, geleistet ist, nämlich die durchgreifenden Gesichtspuncte für die Bestimmung der besonderen Dichtungen zu finden, da kann es weniger auf das Einzelne ankommen. Einiges jedoch können wir nicht unerwähnt lassen. Manches scheint uns nämlich von Gervinus bei Seite liegen gelassen, was einer Betrachtung wohl werth gewesen wäre. So hat er die Gedichte, welche aus der Dietrichssage entsprungen sind, fast ganz ignorirt; kaum dem Namen nach werden Alphart, die Ravennaschlacht, der große Rosengarten, Otnit und Wolfdietrich genannt. So wird der Wartburgkrieg nur genannt, um sogleich als ein absurdes Ding abgefertigt zu werden. Ist das nicht eine Beleidigung gegen diese Dichtungen, welche sich der Nation doch so tief eingegraben hatten? Der vollständige Titurel wird als ein lichtloses, horribles Monstrum geschmähet und fast mit Abscheu von der Betrachtung ausgestoßen. Ich weiß, daß seit Lachmanns Anathema diese Verachtung allgemein geworden ist, daß man mich mitleidig belächelt, wenn ich mich des geächteten Werkes annehme. Man meint, Autoritäten,

Docen und A. W. v. Schlegel, hätten mich bestimmt. Urtheilen können nur Wenige, denn, bei der Seltenheit des Drucks und der Handschriften, haben nur Wenige den ganzen Titurel gelesen; er ist ein öffentliches Geheimniß, während das Wolframsche Fragment durch Docen's Ausgabe in Aller Händen ist. Die Langweiligkeit vieler Parthieen, das häufig Verworrene der Darstellung habe ich eben so wenig geleugnet, als die Einzigkeit des unübertrefflichen Wolframschen Torso. Muß denn aber deswegen der arme Albrecht, oder wer sonst der Verfasser war, gleich so fanatisch verfolgt werden? Kommen etwa im Parcival nicht auch langweilige Parthieen vor, wo abstracte Namen gehäuft, Gefechte beschrieben, Arzneimittel genannt werden u. dgl.? Abgesehen von den Gründen, welche ich in meiner Geschichte S. 293—95 aufgeführt, ist mir immer ein Räthsel gewesen, warum Wolfram gerade nur dies Wenige gedichtet haben sollte, wenn er gleich an der Vollendung Vieles mochte fehlen lassen. Ich ehre Lachmann's Urtheil gewiß, da es aus reiflichster Erwägung des Sprachlichen und Metrischen hervorgegangen ist. Allein, wie er thut, den Titurel schlechthin albern oder, wie Gervinus, horribel zu nennen, würde ich nicht über mich gewinnen können; man zeige nur an den Auszügen, die ich von der größeren heidelberger Handschrift habe drucken lassen, das Alberne, Elende und ich will mich gern bedeuten lassen; man gebe eine durchgeführte Analyse des Titurel, welche seine Poesielosigkeit darthut, und ich werde mich gern fügen, denn es ist ein beklemmendes Gefühl, tüchtigen Männern gegenüber mit einem widersprechenden Urtheil einsam dazustehen. Auszumitteln, wie die Composition mit Wolf=

ram zusammenhängt, darauf müßte es zunächst, um die Unbefangenheit zu erhalten, gar nicht ankommen. Auch vom Wartburgkriege habe ich a. a. O. eine ausführliche Analyse gegeben und das Tiefsinnige seiner Allegorien, Metaphern und Räthsel, die eigenthümliche Feierlichkeit der Sprache bewundert. Ohne alle Rechtfertigung des Urtheils nennt ihn nun Gervinus absurd! Ueberhaupt dürfte er Manches zu ermäßigen haben; wegen des Thomasin in Verhältniß zum Vrigedank hat W. Grimm schon das Nöthige gesagt und unserm Sprichwort gegen die griechische Gnome eine würdige Ehrenrettung angedeihen lassen; bei Lamprechts Alexander hat der Stoff Gervinus etwas bestochen und bei Rudolfs Barlaam hat er ihn wiederum zu sehr gegen die Dichtung eingenommen. Die Darstellung Lamprechts ist eine der glänzendsten des Buchs; eben so die Walthers v. Aquitanien und Gudruns. Wenn der Verfasser aber versichert, Gudrun sei in der letzten Zeit ganz vernachlässigt worden, so wissen wir nicht, womit er das beweisen will; und wenn er sagt, daß Lamprechts Alexander auch nach seiner Bekanntmachung in der Literaturgeschichte nicht einmal Erwähnung gefunden habe, so wissen wir auch für diese Beschuldigung keinen Grund, da Koberstein schon in die zweite Ausgabe seines Compendiums den Alexander aufgenommen. Ganz ohne Noth ist auch der Verfasser außer sich über das Gedicht vom Weinschwelg. Er hat vollkommen Recht, wenn er sagt, es gebe nichts Ekelhafteres, als ein einsames Saufen; es ist eines Kannibalen würdig. Allein wo steht denn, daß der Schwelg allein gewesen? Aber schon diese Rücksicht ist unnütz und lächerlich, denn das Ganze ist eben ein

Witz. Die Virtuosität des Trinkens soll persiflirt werden; auf die komische Steigerung des Uebertreibens kommt es an. Daher der ewige Refrain, der auch den Schluß macht: **er hûob uf unde tranc**, worüber ich immer herzlich zu lachen mir erlaubt habe.

Noch Manches wäre auf diese Weise dem verehrten Verfasser zu bedenken zu geben; doch würden solche Erörterungen hier zu weit führen und ich will nur darauf noch aufmerksam machen, daß ein rein subjectiver Keim der Gralsage, als wenn sie nur aus der Phantasie eines Dichters hervorgegangen, wohl nicht statuirt werden kann. Leo's Bemerkung in seiner Geschichte des Mittelalters über den Zusammenhang des Gral mit häretischen Elementen im nördlichen Spanien und im südlichen Frankreich ist nicht von der Hand zu weisen. Für die Organisation des ganzen Cultus hat aber Mone 1834 im Anzeiger des Hrn. v. Aufseß für Kunde des deutschen Mittelalters das Parallele nachgewiesen, was zwischen ihm und dem jüdischen Tempelcultus statt findet, wie sich von selbst versteht, mit Germanischen und mittelalterlichen Modificationen; ein Nachweis, der um so mehr Beachtung verdient, wenn man bedenkt, wie viele kirchliche Einrichtungen der damaligen Zeit dem alttestamentlichen Typus nachgeprägt wurden.

X.

San-Marte's Uebersetzung des Rittergedichtes Parcival von Wolfram von Eschenbach. 1836.

Wenn der „Parcival" zu der Zeit bei uns wieder-erneuet worden wäre, in welcher die romantische Schule blühte, so würde man die Zuneigung aus der mittelalterlichen Tendenz, die sie neben andern Richtungen in sich barg, haben ableiten können. Allein damals fehlte es noch gänzlich an einer tiefern Erkenntniß dieses wunderbaren Gedichts, und erst jetzt, wo die Epoche der Lehrjahre, der träumerisch suchenden Poeten, der reisenden Maler vorüber ist, bricht dieselbe allenthalben hervor; jetzt, wo unser Leben der romantischen Dämmerung sich so sehr entringt, daß wir sogar mit dem eignen Ausdruck des Modernen den Unterschied unserer jetzigen Zustände von den frühern bezeichnen. Unsere gegenwärtige Poesie ist ohne Anerkennung der Prosa nichts; sie muß aber die Prosa nicht zur Herrin über sich machen, wie die meisten Romanhistoriker und Novellisten thun, sondern dieselbe überwinden, und an dieser schwierigen Aufgabe scheitert sie noch so oft. Die Prosa findet endlich ihren

reinsten Ausdruck in der Philosophie, denn ihr Princip ist das Denken; das Denken aber, hat es sich einmal erfaßt, ruht nicht eher, als bis es sich die Welt als System erschafft. Man kann daher sagen, die Philosophie, wie sie durch die Vermittelung der Poesie ins Dasein tritt, muß wieder zur Poesie werden. Die Gegensätze der Poesie und Prosa sind nicht unversöhnlich. Wenn die Poesie, wie in Goethe, Byron, Shakspeare, Dante die höchste Stufe ihrer Gestaltung betritt, so hält sie das Mark der Philosophie in sich, und die Philosophie auf ihren Gipfelpuncten, wo sie die Idee in ihrem ganzen Reichthum entfaltet, verhaucht den süßesten Duft der Poesie. Der lyrische und epische Dichter Wolfram ist nicht minder ein Scholastiker. Unsere Zeit will die Hervorbringungen der Poesie durch die Rechtfertigung der Philosophie gleichsam garantirt wissen; sie will das Bewußtsein der Idee in den Gebilden der Dichter. Und zwar nicht unbewußt sollen die Poeten im Dienst der Idee arbeiten, wie es ja immer der Fall gewesen und immer in Hinsicht des ursprünglich Schöpferischen der Fall sein wird, sondern sie sollen, wie unergründlich ihre eigne Natur sei, wie vielseitig, ihnen selbst verborgen, ihre Werke sich darstellen, über das Wesen derselben ein klares Selbstbewußtsein zeigen. Ein Dichter, welcher jetzt nicht die Reflexion befriedigt und ihre Zerrissenheit durch die Macht der Idee überwindet, ist jetzt nur ein halber Dichter, auf den wohl eine Schule, aber nicht das Volk oder die Welt achtet. Hierin eben liegt das Moment des Modernen. Es ließen sich diese hingeworfenen Bemerkungen sehr weit ins Einzelne ausführen, um nachzuweisen, wie unsere Dichter mit der Reflexion zu

ringen haben, wie sich ein Kriticismus in ihnen entspinnt, wie ihre Entwickelungsperioden das Auseinandertreten der divinatorischen Intuition und vermittelnden Reflexion in hohem Grade an sich tragen u. s. f. Es genüge aber hieran, um die Gunst zu erklären, in welche der „Parcival" bei uns gekommen ist.

Er ist nämlich aus unserer mittelalterlichen romantischen Poesie — wir abstrahiren von der rein nationalen — dasjenige Product, welches durch seine Tiefe prophetisch die Zukunft in sich schloß und über die Spanne der Gegenwart hinausgriff. Der Stoff war Wolfram gegeben und er hat ihn gewissenhaft behandelt, selbst wenn er sich gegen manche Wendungen der Geschichte sträubte. Aber das Bewußtsein, mit welchem er ihn behandelte, war ganz sein eigen, und hier sehen wir, daß er sich die ideelle Bedeutung der Geschichte Parcival's vollkommen deutlich gemacht hat und in ihrer Entwickelung seine vorzüglichste Befriedigung findet. Nun ist Parcival selbst bekanntlich in einer steten Umwandlung begriffen. Er geht von einer ahnungsreichen Naturpoesie in die Verständigkeit des Weltlebens, von diesem zur Anschauung räthselhafter Mysterien, einer höhern Welt in der Welt, eines wirklichen Jenseits im Diesseits, von da zum Zweifel an Gott, zum Kampf mit dem Zweifel und endlich zur Versöhnung und Stetigkeit über. Eben diese Phänomenologie des Bewußtseins hat Wolfram mit der tiefsten Anschauung ergriffen und sich durch diese psychologische Genesis in der Sphäre der damaligen Romantik die höchste Stellung errungen. Es ist bewunderungswürdig, mit welch tiefem Takte er die jedesmaligen Wendepuncte accentuirt, und in welch schönem Maß er diejenigen Gestalten behandelt,

welche Träger von einseitigen Richtungen sind, die sich in Parcival's Vollleben zur Totalität zusammenschließen: die heilig verklärte Sehnsucht der in Liebestreue zerschmelzenden Sigune, die reizende Orgueilleuse, der mönchische Trevrizent, der ritterliche Gawan u. s. w. In diesem Werden einer Gestalt, indem sie mit schon fertigen sich berührt, in dieser Verdichtung der Welt zu einem Individuum, man möchte sagen, in diesem Prozeß einer bestimmten Menschwerdung liegt nun, wie wir glauben, das Wesen des modernen Romans. Ein volksthümliches Epos kann sich nicht auf diese zarte Allmäligkeit einlassen; die Novelle noch weniger; der Roman aber hat hierin seine Eigenthümlichkeit. Da sie eine gewisse Breite der Darstellung nothwendig macht, so dürfte auch der frühe Uebergang dieser Richtung der Poesie in die prosaische Form sich daraus erklären.

Wenn nun die Dichtkunst der neuern und romantischen Schule einer unbestimmten Sehnsucht, einer bunten Mannigfaltigkeit sich hingab; wenn sie das Poetische hauptsächlich durch das Contrastiren mit dem Alltäglichen, Gemeinen, Philisterhaften als Poetisches geltend machte: so will unsere jetzige Zeit Bestimmtheit der Tendenz und Beschränkung innerhalb der Unendlichkeit. Wir wollen keine Poesie neben der Prosa, keine mit Poesie nur lackirte Prosa, keine zur Poesie verzerrte Prosa, aber eine reelle Auflösung der Prosa in die Poesie. Die vornehme Verflüchtigung läßt uns kalt. „Wilhelm Meister" endigte mit Anerkennung des hohen Werthes der sogenannten Prosa des Lebens; er hatte in ihr die Poesie zu erblicken gelernt und bedurfte für sie nicht mehr einer eignen Decoration, einer besondern Bühne. Der ent-

wickelnden Form des Romans folgte daher die Novellistik der „Wanderjahre", wo die Verwickelung nicht sowol von subjectiven Bedürfnissen und Zuständen, als von objectiven Bedingungen, von realen Grundlagen ausgeht. Neben den „Lehrjahren" steht als Parallele die Reihe derjenigen Romane, welche wie Novalis' „Ofterdingen", Tieck's „Sternbald" eine solche duftig unbestimmte Ferne haben und sich in eine ungemessene Weite auflösen. Neben den „Wanderjahren" steht unsere Novellenpoesie, die Dialektik der socialen Verhältnisse. Die Novelle ist bei uns nicht mehr wie früher bei den romanischen Völkern eine bloße interessante Geschichte, sondern nach unserer Natur haben wir sie mit Reflexion durchdrungen. Gegenwärtig haben wir uns aber an diesen Miniaturspiegelbildern ersättigt. Wir erwarten den „Parcival" unserer modernen Romantik, damit Das, was in uns Allen vorgeht, das Werden eines neuen Selbstbewußtseins, von der Poesie in ihrem Zauberlicht beseligend, auferbauend, unsere Wunden heilend, die Zukunft entschleiernd, die Gegenwart adelnd, dargestellt werde. Wir stehen nicht an Romane, wie Gutzkow's „Wally", Mundt's „Madonna", Kühne's „Quarantaine im Irrenhause" als eine Andeutung solcher Poesie zu nehmen. Der Irrthum ist Irrthum nur durch seinen Zusammenhang mit der Wahrheit. Die Richtung jener Romane ist wahr, nur ihre Ausführung ist verfehlt. Wenn wir sagten, daß der Roman die Entfaltung eines neuen Selbstbewußtseins, das jetzt in tausend Novellenfragmenten lyrischen Gedichten und philosophischen Systemen zerstreut ist, zum Gegenstand haben werde, so soll das nicht heißen, es werde der alten Offenbarung eine neue hinzuge-

fügt werden. Im Theologischen hat sich Gutzkow verirrt, das psychologische Problem unserer Zeit dagegen, wenngleich erst in schwachen Zügen, richtig gefaßt. Das alte Evangelium wird wohl ausreichen bis ans Ende der Tage und wird kein Surrogat dafür erfunden werden können. Aber diese ewige Jugend der christlichen Religion bewährt sich grade darin, daß die Welt durch ihre Vermittelung uns in immer anderm Lichte erscheint, weil sie in der That durch die fortgehende Wiedergeburt des Geschlechts eine immer andere wird. Wir wollen kein neues Christenthum, aber ein neues Leben durch das Christenthum. Wir appelliren an dasselbe, an seine gnadenvollen Verheißungen wie an seine unerschöpfliche Kraft, unsere Entzweiungen zu sühnen, die Lücken zu füllen, die Wahrheit und nur sie gegen den Schimmer der bloßen Autorität zu verwirklichen. „Parcival" zeigt uns, wie großartig der Kampf der Natur mit dem Geiste, der Welt mit der Kirche, der natürlichen Religion mit dem historischen Cultus, des Rationalismus mit dem Supernaturalismus dargestellt werden kann. Weil er also an sich Das schon ist, was wir suchen, so glauben wir darin einen Aufschluß über die große Theilnahme zu finden, welche ihm jetzt geschenkt wird. Wenn das Mittelalter sein Fühlen und Denken, alle seine Gegensätze zu einem so reichen Bilde concentriren konnte, so wird auch unserer Zeit das Genie geschenkt werden, ihre Freuden und Schmerzen, ihr Glauben und Zweifeln, ihr Entsagen und Genießen, ihr Sehnen und Hoffen in eine große, erschütternde Dichtung zusammenzufassen.

Es wird Manchem auffallen, solche Betrachtungen bei der Anzeige einer Uebersetzung des „Parcival" zu le-

sen. Aber wir sind durch diese Lectüre wieder so in die Schönheiten des Gedichtes versenkt, daß wir unwillkürlich dazu getrieben wurden. Epoche machen die Töne der Vergangenheit nur, wenn sie mit Tönen der Gegenwart zusammenklingen. Nachdem nun die „Nibelungeu" in Verbindung mit der Epoche burschenschaftlicher Tendenzen ihre Zeit gehabt haben, ist der Beschränkung auf das Nationale eine andere Zeit gefolgt, welche von den epischen Werken des Mittelalters nur den „Parcival" bevorzugt hat, er hat sich populair gemacht. Jedem Gymnasiasten wird seine Geschichte eingeprägt. San-Marte gab schon 1833 einen Prosaauszug aus dem Gedichte mit eingemischten Proben seiner Uebersetzung. Da nun der factische Inhalt des „Parcival" schon oft genug angegeben war, so konnte diese Mittheilung nur als Ankündigung der vorbereiteten Uebersetzung von Interesse sein, und man muß es natürlich finden, wenn sie nicht besonders große Aufmerksamkeit erregte. Diese Uebersetzung selbst ist ganz vortrefflich und verdient den lebhaftesten Dank der Nation. Wir haben nur die „Nibelungen" von Simrock, welche ihr an die Seite gestellt werden dürfen. Aus eignen Versuchen glaube ich versichern zu können, daß die Erneuung der „Nibelungen" nicht so schwierig ist als die des „Parcival". Weder der Text bietet solche Dunkelheit, noch die Sprache solche Eigenheiten, oder das Metrum solche Hindernisse dar. Es versteht sich, daß ich damit nicht sagen will, Simrock sei nicht ein so geschickter Uebersetzer als San-Marte, sondern nur, daß auch auf diesem Gebiet naturgemäß die leichtere Aufgabe der schwerern vorangehen mußte Das Schwere der „Nibelungen" liegt in ihrer Einfachheit, welche bald zum

Naiven, bald zum Erhabenen wird. Wie leicht diese zu zerstören sei, haben uns zur Genüge die Versuche gezeigt, welche neben Simrock in metrischen Weisen gemacht sind. Das Schwere des „Parcival" liegt in der unendlichen Mannigfaltigkeit der darin involvirten Elemente, in dem Complicirten der Sprache. So klar der Fluß derselben strömt, so ist doch diese Klarheit nicht ohne Kampf; das Sonnenlicht arbeitet sich durch die Wolken hindurch. Man hat es nicht blos mit dem Epischen, man hat es auch mit dem Lyrischen, mit der Individualität des Dichters zu thun. In den Proben, welche San-Marte früherhin mittheilte, war er von einer fast paraphrasirenden Breite aus dem ängstlichen Bestreben nicht immer frei geblieben, nichts vom Inhalte des Originals aufzuopfern. Jetzt hat er sich einer größern Einfachheit beflissen und ist dennoch nicht ins Gezwungene gefallen. Sein Werk ist nun die erste Uebersetzung eines romantischen Epos und würde schon um dieses Umstandes willen sehr merkwürdig sein. Eine Treue, wie wir sie gegen die antiken oder gegen fremde Sprachen beobachten, ist hier nicht möglich, weil die Uebersetzung vom Deutschen ins Deutsche gemacht wird. Hier den ursprünglichen Sinn und die ihm adäquate Form festzuhalten, ohne die Bedeutung, welche die Wörter jetzt haben, ohne die Construction, welche jetzt gilt, hintanzusetzen, ist ein so mühsames Geschäft, daß man oft in Verzweiflung gerathen möchte, das Treffende zu finden. Die abstracte Wörtlichkeit würde hier nur Verkehrtheiten zu Tage fördern. Dies mögen Diejenigen bedenken, welche in ihrem Urtheile gedankenlos nach allgemeinen Schematen verfahren, ohne sich um die eigenthümliche Lage der Sache zu

bekümmern. Bei San=Marte liest man wirkliches Deutsch; kein Gemengsel von Altem und Neuem, kein geschmackwidriges Ragout von Sonst und Jetzt verdirbt uns die Laune.

Da der „Parcival", wie schon angedeutet wurde, alle Gegensätze des Mittelalters in sich zusammenknetet, so ist dem Herausgeber noch dafür zu danken, daß er in einer sorgfältig gearbeiteten Einleitung dem Leser die Verhältnisse des Mittelalters vorführt, auf welchen die geistigen Bezüge des Gedichts beruhen. Andere Erläuterungen über Geographisches, über Aberglauben, specielle Sitten u. s. f., hat er in die Anmerkungen gebracht, die viele lehrreiche Zusammenstellungen enthalten. Für die Uebersicht des weitläufigen Stoffes der Fabel hat er durch zweckmäßige Eintheilungen in Bücher gesorgt, die er nach den Hauptpersonen benannt hat. Genug, er hat nichts verabsäumt, was den Genuß erleichtern und durch gründlicheres Verständniß erhöhen kann.

XI.

Die Deutsche Literaturwissenschaft von 1836 — 42.

Eine Uebersicht.

Im Jahre 1836 gab Hoffmann v. Fallersleben seinen Grundriß zur Deutschen Philologie heraus. Es ist seitdem wieder Vieles geschehen. Ohne sich die Hauptsachen übersichtlich zum Bewußtsein zu bringen, bleibt das literarische Wissen mehr ein äußerlich bibliographisches. Wir haben an einigen recht auffallenden Beispielen in der letzten Zeit gesehen, wie das Beste vorhanden sein und doch nicht benutzt werden kann, weil die Kenntniß, falls sie da war, nur bei dem Namen stehen blieb, von dem Inhalte, von der Sache gar keine Vorstellung hatte, und deshalb endlich auch die Erinnerung des Namens bald genug erbleichen ließ. Wie wäre es sonst möglich, daß noch jetzt Geschichten der Deutschen Literatur geschrieben werden, welche über den Standpunct, auf welchem Heinsius, Pölitz, Reinbeck u. A. standen, wenig hinaus sind, welche Koberstein's reichhaltige Nachweisungen nicht zu benutzen wissen, welche andere Darstellungen aber, aus denen sie schöpften, durch

die Fahrlässigkeit und Unkunde, womit es geschah, nur mißhandelten. Es sei vergönnt, das Wesentlichste, was seit 1836 für die Erweiterung und Fortbildung der Deutschen Literaturgeschichte gethan worden, kurz aufzuführen. Was in Zeitschriften und Specialkritiken, z. B. über Tasso von Lewitz geschehen, schließe ich diesmal aus und bemerke nur, daß der früher vom Freiherrn v. Aufseß, dann von Mone redigirte Anzeiger und späterhin die von Haupt und Hoffmann v. F. herausgegebenen Altdeutschen Blätter eine außerordentliche Vervollständigung des Materials gebracht haben. Gervinus, aber er auch bis jetzt allein, hat in der neuen Bearbeitung des ersten Bandes seiner Literargeschichte schon vielfach Nutzen daraus gezogen.

Zunächst erwähne ich nun, was für die Aufhellung des Zusammenhangs unserer älteren Literatur mit ausheimischen Literaturen geschehen ist. Für die Lateinische Formation unseres Epos hat W. Grimm eine treffliche Sammlung gemacht. Er hat den Walther von Aquitanien wieder darin abdrucken lassen, aber auch ganz neue Fragmente anderer Gedichte hinzugefügt, und in einer Einleitung den sagenhaften Zusammenhang wie den ästhetischen Werth derselben erläutert. — Für das Angelsächsische hat Leo durch seine Erläuterung und seinen Auszug aus dem Beówulf, Halle 1839, einen dankenswerthen Anstoß gegeben. Wie kraus Leo unserer Zeit gegenüber oft erscheine, in diesen alterthümlichen Gebieten ist er mit sinniger Liebe zu Haus und Liebe erzeugt Verständniß. — Für das Bretonisch-Wallisische findet sich in Greith's Spicilegium Vaticanum, namentlich in Betreff Merlin's, reicher Stoff. Sonst hat hier San-

Marte das Meiste gethan. Seine Preisschrift darüber wird nächstens erscheinen. Man sehe aber auch von ihm den Mythus vom heiligen Gral 1837 und das Märchen des rothen Buchs von Hergest 1841 (Anzeige der Mabinogion, welche Ch. Guest zu London seit 1838 herausgegeben). Beide Abhandlungen sind aus den Mittheilungen des Thüringisch-Sächsischen Vereins abgedruckt. Uebrigens hat Niemand das eigenthümlich Trübe, Verworrene, mehr tiefsinnig Scheinende als Seiende des Gälischen Elements besser charakterisirt, als Gervinus im ersten Bande seiner Geschichte. — Für das Scandinavische sind besonders Mohnike und Wachter thätig gewesen. Als das Wichtigste hat man hier wohl die Uebersetzung der Heimskringla des Snorro Sturleson anzusehen, die Wachter zu Ende brachte, Mohnike nur anfing. Für die Heldensage, namentlich der Nibelungen, nach dieser Seite hin, sind Mone's Untersuchungen darüber (in der bei Basse erscheinenden Deutschen Nationalbibliothek als Anfang der zweiten Abtheilung) zu nennen. — Eben derselbe hat für die nähere Aufschließung der älteren Niederländischen Literatur das Meiste gethan, theils im Anzeiger, theils in einer eignen Sammlung. Da er mehre Jahre Professor in Löwen war, so hatte er sich an Ort und Stelle umsehen können.

Ausgaben. Aus dem Kreise des nationalen Epos ist dem Nibelungenliede viel Sorgfalt gewidmet. Lachmann hat es auf seine ursprüngliche Gestalt, wie er durch die Kritik sie ausgefunden zu haben glaubt, zurückgeführt. So ist es auch von Decker zur Jubelfeier der Buchdruckerkunst gedruckt, von Simrock übersetzt

(nicht zu verwechseln mit seiner früheren Uebersetzung der vulgären Ausgabe). Marbach hat es ebenfalls zu jener Feier im Original und in Uebersetzung in Quarto herausgegeben. Die Hauptsache waren hierbei der schöne Druck und die Zeichnungen von Bendemann und Hübner. Diese sind ganz hübsch, besonders in den Gewändern, Rüstungen, Bärten; allein in der Auffassung scheinen sie mir oft kalt und unmalerisch. Die älteren Zeichnungen von Cornelius werden wohl ihr classisches Ansehen behaupten. Es ist ein Unglück, daß bei uns Deutschen Alles, was einigen Erfolg hat, sogleich mehrfache Wiederholungen erlebt uud dadurch die Wirkung der That trübt, ja paralysirt. So gibt nun, nachdem der Buchhändler Wigand mit jener Prachtausgabe ein glänzendes Geschäft gemacht, Cotta eine ganz ähnliche heraus, wozu Pfizer als Uebersetzer, Karolsfeld und Neureuther als Zeichner sich verbunden haben; sie wird nur einen lauen Empfang haben können. Ganz glücklich war dagegen der Gedanke von Gubitz, ebenfalls zu dem Wunderjahre 1840 eine Ausgabe des Nibelungenliedes als Volksbuch in einer „Verdeutschung," — sollte heißen Neudeutschung, von Heinrich Beta mit Holzschnitten nach Zeichnungen von Holbein zu veranstalten. Diese Zeichnungen sind im Einzelnen zwar oft mißrathen; im Ganzen aber haben sie mehr Frische, mehr Erfindung, als die Bendemann-Hübnerschen, die gar zu sehr an der hysterisch-hypochondrischen Verdüsterung der einen Fraction der Düsseldorfer Schule leiden. — Nächstdem ist Gudrun zu nennen. Dies Epos macht zu den continentalen Nibelungen, welche an den Ufern des Rheins und der Donau spielen, den maritimen Gegensatz aus, indem es sein

Local von den Küsten Dänemarks bis zu denen der Normandie ausdehnt und den Mechanismus der Begebenheiten als Seeraub, Ueberfall u. s. w. durch das Element des Meeres vermittelt. Seit es bekannt geworden, hat es die größte Liebe erworben. San Marte (Schulze in Bromberg) hat es in einer freieren, Keller zu Tübingen in einer getreueren Bearbeitung dem Publikum zugänglicher gemacht. Ohne seinen Namen zu nennen, gab Gervinus 1836 zu Leipzig Programm und Probegesang der Gudrun heraus, worin er sie homerisirend in Hexametern ganz vortrefflich behandelte. Es ist jedoch nichts weiter erschienen. Ziemann hat den Text (in der Basse'schen Nationalbibliothek Bd. I.) herausgegeben; Ettmüller in den Kûtrûnliedern ihn zu übertreffen gesucht. — Noch ist zu nennen: Schönhuth, der die Klage sammt Sigenot und Eggenliet nach dem Abdruck der ältesten Handschriften von Joseph v. Laßberg herausgegeben.

Für das kirchliche Epos, d. h. die Legende, ist durch Herausgabe mehrer größerer Legenden durch W. Grimm, v. Karajan u. A. viel geschehen. Besonders ist Greith's Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld 1838, auch hier zu erwähnen. Er gab darin zum erstenmal Hartmann's Gregor uf dem Steine mit einer Einleitung heraus, in welcher er den Unterschied dieser christlichen Oedipodie von der antiken auseinandersetzte. Diese interessante Sage hat die Aufmerksamkeit unserer Dichter in Anspruch genommen und ist z. B. von Franz Kugler in seinen Gedichten 1840, S. 206 ff. bearbeitet. Karl Lachmann gab von Gregor den revidirten Text heraus. — Sodann gehören hieher die

übergeben. Des Klinschor und des Lohengrin halber ist hier wesentlich anzureihen: Lucas über den Krieg von Wartburg, Königsberg 1838, worin die Composition des Ganzen und der Ursprung der einzelnen Räthselsagen genau untersucht worden.

Das eigentlich romantische oder besser erotische Ritterepos ist ohne weiteren Zuwachs geblieben. Die Tristansage ist von Falkson prosaisch, Königsberg 1839, von Immermann, Düsseldorf 1841 behandelt worden. — Von Erzählungen, welche in diese Kategorie fallen, ist die von Otte mit dem Barte, herausgegeben von Karl Hahn in der Nationalbibliothek, die wichtigste. — Die Deutsche Bearbeitung der antiken Heldensage hat Karl Frommann durch seine Ausgabe von Herbort's v. Fritslâr liet von Troye, Nationalbibl. V. 1837 bereichert und in der Vorrede und Anmerkungen das Verhältniß zu Benoit St. Maure, Guido de Columna, sowie zum Dictys Cretensis u. s. w. erläutert. Auch für das historische Epos wüßte ich weiter nichts zu nennen, als die von Groote herausgegebene Chronik der Stadt Cöln, welche Gottfrit Hagen verfaßte. — Dagegen ist dem Volksbuch eine große materielle Kraft zugewendet worden. Der Buchhändler Wigand hat durch Marbach eine Bearbeitung der beliebtesten Volksbücher anfertigen lassen, charakterlose Holzschnitte hinzugefügt, und Deutschland mit diesen Verunstaltungen unserer alten Volkssagen überschwemmt. Es erfolgte gegen dies leichtsinnige, mehr auf Geldgewinn, als auf die Sache gerichtete Unternehmen, eine Reaktion durch Simrock, der sich mit Holbein als Zeichner und mit Gubitz als Holzschneider verband und in der

Vereinsbuchhandlung zu Berlin eine treffliche, nach den ächtesten Ausgaben verfaßte Bearbeitung der Volksbücher zu veranstalten anfing, von welcher bis jetzt Salomon und Morolf, Gregorius auf dem Steine und die sieben weisen Meister erschienen sind. Leider sind Wigand's flüchtige Modernisirungen sogar stereotypirt.

Die Lyrik hat einen großen, äußerlichen Fortschritt dadurch gemacht, daß endlich, nach langem Harren, v. d. Hagen's Ausgabe der Minnesinger in 3 Bänden 4to erschienen ist. Zwei Bände enthalten den Abdruck der Lieder aus allen bisher bekannt gewordenen Sammlungen; der dritte giebt eine Biographie der Dichter nebst Aufzählung ihrer Werke und ist deshalb als Repertorium unentbehrlich. Zweierlei habe ich an diesem Werk auszusetzen. Erstlich ist es in dem Liedertext mit Gothischen Lettern gedruckt, welche so viel Schnörkelchen und verzierende Pünktchen haben, daß mir die Augen weh thun, wenn ich ein paar Seiten gelesen habe. Warum nicht das Alte mit modernem, schlichtem, fashionablem Druck geben? Warum das Mittelalterisiren so weit treiben, daß wir auch den Buchstaben die Mönchskutte wieder anziehen? Zweitens lastet auf den Erörterungen Hagen's noch immer der eigenthümliche Nebel der romantischen Auffassung des Mittelalters, der die Anschauung der Sache von unserem heutigen Bewußtsein immer wieder in die dämmernde Ferne rückt, statt die Entfremdung zwischen uns und jenem Standpunct durch kritische Klarheit aufzuheben. So unerträglich die Verhöhnung ist, mit welcher die Unwissenheit oft vom Mittelalter spricht, als ob man in ihm nicht auch Kopf und Herz

gehabt hätte, eben so unerträglich ist die bewundernde Starrsucht, welche den Burgen und Domen, Wappen und Kreuzen, Rittern und geistlichen Herren gegenüber das freiere Selbstbewußtsein unserer Tage nicht festzuhalten vermag. — Eine sehr erfreuliche Eroberung ist das von Haltaus mit instructiver Einleitung herausgegebene: Liederbuch der Clara Hätzlerin, in der Nationalbibliothek 1837. Wir sehen darin besonders, wie geistliche und weltliche Stoffe und Melodieen in einander überzuspielen anfingen. — Für das Volkslied ist zwar durch den neuen Abdruck von Liedern, aber immer noch wenig durch Kritik geschehen. Soltaus hundert historische Lieder machen eine rühmliche Ausnahme. — Eine musterhafte Arbeit ist W. Wackernagel's Werk: das Deutsche Kirchenlied. 2 Bde. 4. 1841. mit Einleitung.

Für die symbolisch- und allegorisch-didaktische Poesie ist mehr versprochen, als geleistet. Maßmanns Geschichte des Schachspiels im Mittelalter und Haltaus' Ausgabe des Theuerdanks, Band II. der Nationalbibliothek, sind hier zu nennen.

Die Literaturgeschichte kann nur durch die Extreme der Monographie und des universellen Zusammenschau's fortschreiten. Zwischen beiden haben sich bei uns Sammelwerke zu bilden angefangen, welche theils in das Einzelne sich einlassen, theils eine Uebersicht geben wollen. Die Mehrzahl dieser Unternehmungen sind ein Product des Jagens nach schnellem und mühelosem Geldgewinn. Wie Falstaff's Rekruten Futter für Pulver waren, so sind diese Chrestomathieen nur Futter für Schulen, ja für Classen, in denen sie, weil der Verfasser den Deut-

schen Unterricht und die sogenannte Declamirstunde hat, gekauft werden müssen. Pischon und W. Wackernagel haben dagegen durch ihre Sammlungen der Literaturwissenschaft wahrhaften Vorschub geleistet. Wackernagel hat sogar viel aus ungedruckten Quellen mitgetheilt. Zu bedauern ist nur, daß er den zweiten Theil der poetischen Abtheilung seines Lesebuchs durch so weitläufige Excerpte aus Klopstock, Bürger, Herder, Goethe, Schiller, Uhland so sehr angeschwellt und vertheuert hat. Da diese Classiker jetzt in vielen und wohlfeilen Ausgaben durch die ganze Nation verbreitet sind, so ist das ein unnützer Ueberfluß. Zwei Gebrüder Scholl zu Ulm haben 1841 ein Handbuch der Deutschen Literaturgeschichte in Proben von den ältesten Zeiten ab versucht, worin sie sowohl die Poesie als Prosa mit wirklicher Kenntniß der Sache und mit Geschmack zusammenfassen, so daß ich dasselbe als sehr brauchbar empfehlen kann. In den älteren Perioden sind immer gute Texte benutzt und richtige Uebersetzungen hinzugefügt. Die Verfasser haben zunächst Töchterschulen im Auge gehabt, allein ihre Aufgabe so gelöst, daß auch Gymnasien das Buch mit Nutzen anschaffen können. — Sonst ist für Gymnasien Hiecke's Handbuch Deutscher Prosa, Zeitz 1835, am empfehlenswerthesten. — Kenntniß der Sache, die ich eben erwähnte, eine auch nur einigermaßen befriedigende Gründlichkeit, sind bei den Chrestomathiefabrikanten in der That nur zu selten. So schrieb z. B. Mundt eine: Kunst der Deutschen Prosa und zu diesem lockeren Umriß einer Geschichte der Deutschen Prosa lieferte in drei starken Bänden der Dr. Künzel ein Handbuch in Proben, von den ältesten Zeiten bis auf den

Jungdeutschen Classiker Dr. Jul. Kühne. Abgesehen von Curiositäten, z. B. daß sich dicht neben Auszügen aus Hegel Cabinetsordres von Friedrich Wilhelm III. abgedruckt fanden als Musterproben des publicistischen Styls — über welche Versetzung in das Schulwalhalla Deutscher Classiker Friedrich Wilhelm der Gerechte wohl sehr verwundert gewesen sein dürfte —, wimmelte die Sammlung von Flüchtigkeiten, z. B. daß ein Citat, was ich aus einem Schriftsteller gemacht, und bei welchem ich schließlich Buch und Seitenzahl, woraus es entnommen, angebe, als Probe meines Styls abgedruckt worden ist. — Und wenn Basse in Quedlinburg durch das Unternehmen der Deutschen Nationalbibliothek die Ungunst des Rufes, worin ihn seine anderweiten Verlagsartikel, namentlich Pustkuchen's Wanderjahre und Leibrock's Schauerromane, gebracht hatten, vernichtet hat, so hat O. L. B. Wolff durch seine Encyklopädie der Deutschen Nationalliteratur, welche seit 1835 in einer Reihe von Folianten in alphabetischer Folge erscheint, viel gethan, um den guten Ruf, in welchem er bis dahin stand, zu verderben. Willkührlich in der Auswahl der Schriftsteller, willkührlich in der Auswahl dessen, was er aus ihnen bogenlang — denn die Masse ist hier die Sache — abdrucken läßt, unzuverlässig in der Angabe ihrer Schriften, kritiklos in ihrer Biographie, den Mangel des Wissens hinter einem Schleier eleganter Redensarten bergend, hat er eigentlich nur der Mittelmäßigkeit die Freude gemacht, sich als eine Säule der Nationalliteratur unmittelbar neben Goethe, Klopstock u. s. w. hingestellt zu sehen. Den Namen eines Gans z. B. sucht man vergebens, aber

die Verfasser dürftiger Romane und Novellen sind nicht vergessen.

Von darstellenden, monographischen Arbeiten sind zu nennen: A. Kahlert, Schlesiens Antheil an Deutscher Poesie, Breslau 1835, W. Wackernagel: die Verdienste der Schweizer um die Deutsche Literatur, Basel 1833, Prutz: Göttinger Dichterbund, Leipzig 1841 und Kehrein: Geschichte des Deutschen Drama's, Mainz 1841. Schade, daß der fleißige Verfasser des letzten Buchs nicht philosophischer, kritischer gebildet war, sich von dem Vorurtheil Anderer freier zu halten.

Sonst hat sich die Kritik besonders dem Studium Schiller's mit Leidenschaft gewidmet; Hinrich's, Hoffmeister, Binder, Schwab u. A. haben sich hier überboten. Goethe ist sehr zurückgeblieben. Eine Schrift von Düntzer: Goethe als Dramatiker, Leipzig 1837, ist ein oberflächliches Aggregat ohne alle tiefere Entwickelung. Da nun Riemer's Buch über Goethe durch seine enkomiastische Ueberschwänglichkeit sich alle gesunde Wirkung verdorben hat, so ist das Beste über den Dichterfürsten immer noch das, was er selbst über sich sagt. Für das Studium seiner Diction gab einen lehrreichen Beitrag: Lehmann: über Goethe's Lieblingswendungen und Lieblingsausdrücke, Marienwerder 1840.

Für die allgemeine Geschichte der Deutschen Nationalliteratur ist außer von Gervinus wenig geschehen, da Laube's dickes und Wihl's dünnes Buch mehr als Hemmungen, denn als Förderungen betrachtet werden müssen. Der langsam aber gründlich mit eigenem

Urtheil arbeitende Götzinger hat so eben mit dem ersten Theil seiner Geschichte die Hoffnung erweckt, zwischen den verschiedenen gelehrten Unbehülflichkeiten wie halbwissenschaftlich eleganten Zurechtmachungen uns ein recht brauchbares Handbuch zu liefern, in welchem Wesentliches und Unwesentliches gehörig geschieden ist.

XII.

Prutz: Der Göttinger Dichterbund. 1841.

Dies Buch schließt sich gewissermaßen an die Literaturgeschichte von Gervinus, dem es auch gewidmet ist, an. In der Behandlung zeigt sich jedoch der Verfasser von Gervinus unabhängig. Er schwört nicht auf seine Worte, er hält sich streng im Literaturgeschichtlichen und vermeidet die allgemeinen culturgeschichtlichen Abschweifungen, zu denen Gervinus als eigentlicher Historiker so große Neigung hat. Er scheint auch philosophisch strenger geschult zu sein, wodurch ihm der Vortheil erwächs't, das, was er sagen will, nicht erst durch Beziehung auf andere Existenzen beschreiben zu müssen. In der Kritik von Gervinus Literaturgeschichte suchte ich zu zeigen, welch' großes Interesse Gervinus durch seine parallelisirende Kritik erregt. Bei einem so unendlich belesenen, urtheilsvollen Literaten ist diese Manier, welche das Urtheil nicht als baare Münze, sondern als Anweisung auf eine Menge von Cassen giebt, sehr lehrreich; allein sie bleibt doch immer nur ein Mittel, zum wahren Begriff

der Sache zu kommen. Sie spielt beständig Variationen eines Thema's und läßt uns dies selbst aus jenen errathen. Wenn ich sage, daß ein Dichter nicht sei, wie ein anderer, so bleibt es eben übrig, aus der negativen Charakteristik die positive abzuziehen. Sage ich aber, er sei eben so, wie ein anderer, z. B. Bürger wie Günther, so bleibt übrig, diese positive Charakteristik negativ zu bedingen, indem die Aehnlichkeit doch keine absolute Gleichheit ist. Hierdurch kann denn eine große Breite entstehen, welche, wenn sie nicht solchen Inhalt in sich birgt, als wir bei Gervinus treffen, nicht blos langweilig, sondern auch verwirrend werden kann. In den Händen des Ungeschickten entsteht namentlich sehr leicht eine nergelnde Quälerei des Vergleichens, welche über dem Hin- und Hergehen von einem Künstler zum andern die Individualität desselben ganz unergriffen läßt. Vergleichen kann man eben Alles und die Freude wie der Verdruß, bald Einheit im Unterschiede, bald Unterschied in der Einheit zu finden, nimmt daher kein Ende, außer durch die Willkür.

Bei Gervinus wissen wir uns in Betreff des Thatsächlichen auf sicherem Grund und Boden. Was er nicht gelesen hat, darüber sagt er nichts. Er ist in dieser Hinsicht schlechthin zuverlässig. Er braucht nicht zu cititiren. Thut er es aber einmal, so sieht man sogleich, daß, wer so citiren kann, mitten in der Sache steht und ein Heer von Citaten in's Feld stellen könnte. Oft ist auch sein Text auf die merkwürdigste Weise aus den Originalen in ihren am meisten charakteristischen Pointen zusammengewebt. Prutz zeigt uns ebenfalls eine der Schlosser'schen Schule würdige Belesenheit und Genauig-

keit. Da er aber eine Monographie schrieb, in welcher es sich um die *Ausführlichkeit des Details* mit Absicht handelt, so hat er ganz Recht daran gethan, die *Darlegung der Beweise* in Anmerkungen, die oft zu Excursen schwellen, mitzutheilen. Er mußte dies um so mehr, als er sich nicht selten auf Brochüren, Recensionen zu beziehen hatte, die gegenwärtig den Meisten oft gar nicht zugänglich sein dürften. Doch kann ich nicht umhin, über die Kunst, die Anmerkungen in den Text einzuarbeiten, mich auszulassen. So wie ich ein Buch in die Hand nehme, worin mich die Asterisken und Zahlen aus der Oberwelt des Textes in die Unterwelt der Noten schicken, so erzeugt sich in meinem Leseappetit eine Spaltung, welche in den meisten Fällen damit endigt, daß ich zuerst die Anmerkungen lese. Der Autor läßt sich darin gewöhnlich ungenirter und deshalb nicht selten treffender aus, als im Text, oder, wenn er beweisendes Material heranbringt, enthält dasselbe oft so sehr die Würze der Sache, daß der Genuß des Textes hinterher saftlos ausfällt. Ich glaube daher, daß die Anmerkungen oft vermieden werden könnten, denn das Citat einer simplen Seitenzahl in einem Buch kann man auch noch in den Text selbst aufnehmen; größere Entwicklungen aber müßte man zu verarbeiten suchen. Prutz hat hierin sich selbst oft geschadet. Seine Darstellung würde in sich abgerundeter, mannigfaltiger geworden sein, hätte er die interessanten Thatsachen, welche er in den Anmerkungen vorträgt, zu lebendigen Bausteinen des Textgebäudes gemacht; z. B. ist gar nicht abzusehen, warum S. 250 die zweite Schilderung der Klopstockfeier nicht sehr treffend dem Text selbst hätte einverleibt werden

können. Es ist unstreitig leichter, so zu arbeiten, daß man einen ungefähren Unterschied des Wesentlicheren und Unwesentlicheren bei sich festsetzt, und darnach aphoristisch, locker in die Sphäre der Anmerkungen wirft, was, in die organische Gestaltung des Textes aufzunehmen und als ein charakteristisches Moment dem Ganzen einzugliedern, mehr Nachdenken, mehr Synthese gekostet, aber auch eine plastischere Darstellung gegeben haben würde.

Prutz hat sehr zweckmäßig seine Aufgabe in drei Bücher zerlegt, deren erstes die elementarische Zuständlichkeit der Deutschen Literatur vor der Stiftung des Bundes, das zweite den Bund selbst, das dritte seine Auflösung schildert. Allein obschon die Anfänge einer Monographie immer unbestimmt sind, da eine Voraussetzung wieder andere Voraussetzungen macht, so scheint doch das ganze erste Buch bis S. 184 völlig überflüssig, wie Prutz nämlich es angefangen hat. Zwar werden wir das erste Buch nicht nur mit Vergnügen, sondern auch, bei der vielseitigen Kenntniß des Verfassers, mit Nutzen lesen; allein in Verhältniß zur Aufgabe, die gelöst werden soll, es ist ein Fehler. Was denkt man wohl, wenn von der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrh. die Rede ist, von den Meistersängern, von Gottsched, von Bodmer u. s. f. in dieser Weise belehrt zu werden! Um so mehr ist dies ein Fehler, als Prutz meistentheils auf Gervinus zurückgeht, also am bequemsten diesen zur Voraussetzung machen konnte. Nach meiner Meinung mußte sogleich näher auf Göttingen selbst, wie S. 83 u. 185 geschieht, losgegangen werden. Ich verkenne die Sorgfalt nicht,

mit welcher Prutz die Sympathie des Bundes für Klopstock, die Antipathie gegen Wieland, mit welcher er das literargeschichtliche und antike Culturelement, die Freundschaftelei desselben hat vorbereiten wollen. Allein ich glaube, er hat eben diese den Bund bedingenden Präcedenzen dadurch zu sehr versteckt, daß er sich in die Breite einer förmlichen Literaturgeschichte verirrte, statt die Qualität der Bildungsstoffe, die im Göttinger Bunde gährten, schärfer zu analysiren: woher es denn auch gekommen, daß er zwischendurch in der Erzählung wiederholte Ansätze dazu macht, ohne doch die Katastrophen der Entwicklung recht herauszustellen.

So konnte z. B. von den Meistersängern, den Sprachgesellschaften, von Gottsched, Bodmer gehandelt werden, um die Art des geselligen Zusammenhangs zu fassen, wie sie aus der Form der Zunft, der gelehrten Gesellschaft, der journalistischen Coalition u. s. w. zur freyen Gesellschaft ward, die zwar auch ihre Tendenzen hatte, denen sie im Rausch des Enthusiasmus sogar mit Eidschwüren sich gelobte, die aber sonst ohne feste Förmlichkeit und ohne alle solidarische Verbindlichkeit blieb. Bei einer Tasse Kaffe, wie die Göttinger thaten, Sonnabends Nachmittag, sich Gedichte und Kritiken vorzulesen und darüber zu schwatzen, ist ganz etwas Anderes, als in einer Kirche, wie die Meistersinger thaten, mit vorgeschriebenem Ceremoniel seine Productionen zu debitiren.

Eben so konnte von dem ethnographisch-statistischen Element die Rede sein, welches Prutz S. 116 ff. unter dem Titel: Literarische Gruppen, behandelt, indem er Leipzig, die Schweiz, Wien, Berlin, Halberstadt,

Königsberg und den Rhein charakterisirt, aber es mußte dies mit bestimmterer Beziehung auf das Wesen des Sächsischen Stammgeistes geschehen, denn dies war es, was im Göttinger Dichterbund seine poetische Manifestation fand. Voß übertagte und überdauerte daher alle mit seiner kernigen Bäuerlichkeit; Boie, der die Seele der literarischen Praxis des Bundes ausmachte, starb sehr charakteristisch als Beamter unter den derben, sittenfesten Dithmarsenschen Marschbauern; Klopstock, der literarische Genius, Gott, ja Abgott des Bundes, war von Quedlinburg und Schulpforte ganz nach dem Norden gerückt u. s. w. Göthe in dem herrlichen Aufsatz über Voß hat namentlich den Natursinn des Niederdeutschen, Görres aber, wiewohl mit verbissener, oft hämischer Ironie, in der Brochüre: Todeskunden über Voß, den sittlichen Habitus des Niederdeutschen gut gezeichnet.

Endlich mußte auch das humanistische Element, das Studium des Antiken, allerdings hervorgehoben werden. Noch immer fehlt es uns an einer Geschichte des Antiken in der Deutschen Literatur, obwohl sie so höchst nothwendig wäre. Ein jüngerer Philologe, den ich darauf aufmerksam machte, hat mehre Jahre lang sich der Bearbeitung dieses Stoffes gewidmet und nicht nur ein bedeutendes Material gesammelt, sondern auch bis auf Opitz hin schon gestaltet. Allein die an sich löbliche Tendenz, etwas recht Vollkommenes zu liefern, läßt ihn mit seinem Werk zurückhalten. Möchten doch diese Zeilen, falls sie ihm zu Gesicht kommen, ihn aufmuntern, seine Forschungen, so manche Lücke darin sein muß, zu veröffentlichen, denn sonst wird ein Anderer

ihm zuvorkommen und dieser Andere wird eben Prutz sein, der nicht nur in dem vorliegenden Buche, sondern auch in seinem ebenso gelehrten als geschmackvollen Aufsatz über die Uebersetzungen des Sophokles sich ganz als den Mann dazu angekündigt hat. Früherhin hatte auch Echtermeyer eine solche Richtung, namentlich in Betreff des Romans und der Novelle, scheint aber diese Studien ganz haben fallen zu lassen. Seit er den Verfasser des Simplicissimus als Christoph von Grimmelshausen anagrammatisch entdeckte, hat er nichts wieder von besonderen Studien bekannt gemacht, wenn auch seine Kritik der Laube'schen Literaturgeschichte 1840 verrieth, daß er das allgemeine Interesse sich lebendig erhält. — Es wäre nun zu zeigen gewesen, wie im Göttinger Dichterbunde das antike Element seiner dritten Culmination in Deutschland entgegen ging. Nämlich das erste Stadium desselben war bei uns die Reproduction desselben in Lateinischer, auf dem Gipfel des naturalistischen Humanismus im sechszehnten Jahrhundert, selbst in Griechischer Sprache von jenem Ekkehart an, der eine Deutsche Heldensage, den Walther von Aquitanien, in Lateinischen Hexametern behandelte, bis zu einem Balde und Johannes Secundus hin. Das zweite Stadium war die Nachahmung der antiken Form in allgemein Deutschen und christlichen Stoffen; diese machte das Wesen der Klopstock'schen Schule im engeren Sinn aus und Bodmer stellt die Carricatur derselben dar. Das dritte Stadium aber suchte antiken Geist mit christlich-deutschem Sinn in freier Reproduction der antiken Form zu erzeugen; hierin liegt Hölty's Stärke; hierin liegt die Nothwendigkeit, daß Bürger

seinen poetischen Anfang mit der gereimten Uebersetzung des Pervigilium Veneris machte und sich Jahrelang daran abmühete; hierin liegt die Beziehung der Göttinger, außer auf Klopstock, auf Ramler, von dessen Studium Voß eigentlich ausgegangen war, denn Ramler war in seinen Stoffen concreter, als Klopstock; hierin liegt die Nothwendigkeit, daß die Göttinger, weil sie Homer u. s. f. hoch hielten, das Pseudoantike in Wieland nicht mochten; hierin die Nothwendigkeit, daß Voß sich zum treuesten und universellsten Uebersetzer der Alten für jene Zeit machte und welche andere Consequenzen sich hieran knüpfen lassen. In Goethe's Iphigenie erschien die genialste Verklärung aller dieser Bemühungen. Sie hat der Natur der Sache nach nicht übertroffen werden können.

In dem zweiten Buche hätte Prutz die einzelnen Absätze der Entwicklung des Bundes organischer auseinanderhalten können: das noch unbefangene Zusammenleben der Jünglinge; die fanatische Feierlichkeit der Sentimentalität, in die sie hinein geriethen und welche in dem nächtlichen Tanz um den Eichbaum, in dem Klopstocksfest und dem Abschiedsfeste der Stollberge ihren Gipfel erreichte; endlich das Bestreben, mit Klopstock, dem sie sich immer mehr, auch persönlich, genähert hatten, einen Bund zu stiften, der die Deutsche Literatur beherrschen und nach der Analogie von Klopstock's Gelehrtenrepublik eingerichtet werden sollte. Bis zu dieser Anmaßung waren die Hainbündner von den harmlosen Beiträgen zum Voß'schen Musenalmanach fortgeschritten!

Auch in der Geschichte der Auflösung des Bundes hätte der Gang vielleicht noch strenger entwickelt werden

können, ohne die Anmuth und Gefälligkeit der Form, welche Prutz auszeichnet, vermissen zu lassen. Ich bin weit entfernt, hier eine phänomenologische Dialektik zu fordern; diese wäre hier wohl sehr am unrechten Orte und dürfte nur ein Moment der ganzen Entwicklung ausmachen. Allein ich glaube, daß Prutz statt blos auf die Individualitäten sich zu werfen, und uns den ferneren Verlauf der Schicksale Boie's, Miller's, Hahn's, Cramer's, Bürger's, der Stollberge u. s. f. zu erzählen, zugleich die Widersprüche stärker hätte hervorheben müssen, die im Bunde lagen, nun zur Reife kamen und in dem späteren Gegensatz Vossens gegen die Stollberge ihren letzten, bittersten, aber nothwendigen Ausgang fanden. Miller überraschte seine Freunde selbst mit seinen dickleibigen Romanen, deren sie sich gar nicht von ihm versehen hatten, bis er in seinem Karl von Burgheim der selbstbewußten Empfindelei, der wollüstigen Coquetterie der Ueberschwänglichkeit, die letzten Thränen auspreßte, um von da ab ganz still zu schweigen; Hölty erscheint auch darin als der aufrichtigste, unbefangenste Bündner, daß er den Bund nicht lange überlebte; bei Hahn könnte man auch so urtheilen, wäre seine Productivität in Anschlag zu bringen; Bürger ward durch seine sittliche Schwäche, seine häusliche Misere vernichtet; für die Weiterlebenden ward die Revolution der große Prüfstein, wie sie es mit dem Preise der Freiheit gemeint hatten.

XIII.

Karl Gutzkow, bis zu seinem dramatischen Auftreten.
1840.

Karl Gutzkow hat endlich die Aufmerksamkeit der Nation erzwungen, indem er durch die Bühne sich für sie zum Unvermeidlichen machte. Er weiß auch sehr wohl, welch' ungeheures Mittel zur Veröffentlichung des Talents nicht nur sondern auch zur Vermittelung mit dem unbefangeneren Urtheil des Publikums das Theater ist. Er hält seitdem die Schauspieler warm, paßt den Bühnen auf den Dienst, trägt sich mit Reform- und Regenerationsplänen des Drama's, fordert mit Devrient Theaterschulen und schreibt Stück auf Stück. Saul, Richard Savage, Werner, Patkul sind schnell aufeinander gefolgt, und schon spricht man von einer Schule der Reichen, die er bringen werde. Nach der Unsitte der journalistischen Kritik pflegt bei einem Schriftsteller immer nur von seinem neuesten, seinem letzten Werk die Rede zu sein; die früheren sind vergessen. Erst wenn der Autor todt ist, erst wenn es zu Gesammtausgaben kommt, pflegt das Geschäft der zusammenschauenden

Erkenntniß zu beginnen, das Bedürfniß, mannigfaltige Leistungen als Einheit zu fassen, seine Epoche zu haben. Dann erst pflegt man gegen den Geist die Gerechtigkeit zu haben, ihm Perioden der Entwicklung zuzugestehen, und den Vorwurf verstummen zu lassen, mit dem man ihm den Fortschritt als Charakterlosigkeit vorwarf. In diesem Sinne sei es erlaubt, an Gutzkow's frühere Laufbahn gerade jetzt zu erinnern, wo er mit so großem Erfolg in eine neue, die theatralische, eingetreten ist, während er früher eine ästhetisch-kritische und poetisch-politische durchlief.

Gutzkow hat sich aus einer übergroßen Breite der Bildung, die in eine schlechte Polyhistorie auszuarten drohte, zur selbstbewußten Beschränkung, aus einem allseitig erregbaren, leidenschaftlich enthusiastischen Wesen zur Klarheit und Besonnenheit emporarbeiten müssen. Die Nüchternheit des Verstandes, die Klugheit des Benehmens, das Maaßvolle seines Producirens, die man ihm wohl gar als Gemüthlosigkeit anrechnet, sind ihm nicht vom Himmel gefallen. Er hat sie sich so gut wie Goethe oder Schiller erkämpfen müssen. Das Daseiende ist ein Gewordenes. Man sehe nur seine ersten Ergüsse in dem: Forum für Journalkritik an, das er 1831 herausgab: man lese namentlich den einleitenden Aufsatz: Emanation des Subjects in's Object, und man wird ein chaotisches Sprudeln vor sich haben, das, bei allem Geist, bange machen kann. In diesem Journal, das nach einigen Heften wieder einging, war es, daß er Menzel ein übertriebenes Lob spendete. Seit Lessing und Herder sollte Deutschland einen solchen Kritiker nicht besessen haben. Menzel erwiderte darauf sehr huld-

voll, und ersah in Gutzkow einen fleißigen Mitarbeiter für sein Literaturblatt.

Das erste Buch, welches Gutzkow schrieb, waren seine anonym erschienenen Briefe eines Narren an eine Närrin, Hamburg 1832. Sie sind vortrefflich geschrieben. Der Schwulst, mit welchem er im „Forum" seinen Styl noch überladen hatte, war verschwunden, aber die Ueppigkeit einer machtvollen Phantasie wie die Schärfe eines durchdringenden Verstandes waren geblieben. Jean Paul's Gesinnung und witzige Bilderfülle verschmolzen sich hier mit Rousseau's Doctrin. Gutzkow erschien in seiner politischen, religiösen, socialen Weltansicht schon fertig. Er hat dieselbe auf bedenklichen Puncten späterhin wohl modificirt, erweitert, aber in ihren Grundsätzen nicht verändert. Diese Briefe sind Gutzkow's unbefangenstes Buch. Sie geben den meisten Aufschluß über seine Persönlichkeit, und haben für ihn die nämliche Bedeutund, wie die Lettres d'un voyageur für Georges Sand. Zugleich sind sie eine enthusiastische Concentration von Allem, was damals überhaupt die Gemüther ahnungsvoll durchbebte, das schuldlose Morgenopfer eines schwärmerischen Jünglings auf den Höhen der Zukunft.

Er ging nun nach Süddeutschland, und arbeitete an Menzel's Literaturblatt in der leichten, selbstzufriedenen Manier desselben. Doch vernachlässigte er auch zu München und Heidelberg nicht, ernstere Studien in der Jurisprudenz und Staatswirthschaft zu treiben. Daß er an Cotta's mannigfaltigen Journalen Antheil nahm, war unter solchen Umständen ganz natürlich. In das Morgenblatt gab er die Beschreibung einer Reise durch die Lombardei und Oestreich; artige Kleinigkeiten, wie die

Geschichte des in sein Spiegelbild narcissisch verliebten Canarienvogels; Novellen, wie den Sadducäer von Amsterdam, worin er den religiösen Skepticismus des Portugiesischen Juden Uriel Acosta (vgl. dessen Autobiographie in G. Müller's Bekenntnissen merkwürdiger Männer 1793, II, 155 ff.) meisterhaft schilderte; ein launiges Genrebild von der seltsamen Lebensweise des Professor Schottky u. dgl. m., Aufsätze, die er 1835 zu Frankfurt a. M. unter dem Collectivtitel: Soiréen, 2 Bde. sammelte.

Allein seine bedeutendste Leistung war damals der Roman: Maha Guru, Geschichte eines Gottes, Stuttgart und Tübingen, 2 Bde. 1833. Gutzkow faßte den originellen Gedanken, uns die Seelenzustände eines Dalai Lama zu enthüllen. Maha Guru ist ein Mensch, wie wir alle, mit Fleisch und Blut. Er hat Eltern, Brüder. Der eine von diesen ist Militair, der andere ein im Volk umschweifender Schamane. Zugleich ist er Gott. Alle Welt sagt es, die Einzigkeit seiner Verhältnisse, seiner Umgebung, bezeugt es ihm. Er muß vor sich selbst Ehrfurcht haben, wie seine Brüder in ihm, dem Menschen, dem sie mit größter, von Jugend auf angewöhnter Vertraulichkeit nahen, doch auch wieder den Herrscher des Weltalls anbeten sollen. Der Inhaber einer Götzenbilderfabrik, Hali-Jong, wird der Ketzerei angeklagt, das kanonisch normale Maaß der Nase einer Gottheit aus ästhetischen, von der Dogmatik nicht anzuerkennenden Gründen entstellt zu haben. Der Rath der Priester verurtheilt ihn deshalb zum Tode, und er stirbt als Märtyrer für das Verbrechen, einem Gott die Nase verschönt zu haben! Der Dalai Lama aber wird von Liebe

zu Syluspa, der Tochter des Ketzers, hingerissen. Er, der Gott, fühlt sich von den Reizen einer Schönheit und Tugend unterjocht, die er doch eigentlich selbst schafft. Zum Glück für ihn gibt es mehre Lamen, halbe Werkzeuge theils der Russischen, theils der Chinesischen Politik. Maha Guru unterliegt in seiner Hauptstadt nach vielen vorangegangenen Intriguen einem Angriff der Chinesen, flüchtet aus Lassa mit seiner theuern Syluspa in ein liebliches Thal der Indischen Hochalpen, lebt mit ihr in beschaulicher Verborgenheit, begräbt sie und stirbt endlich, auf einer Bergspitze den Aether des Himmels trinkend, in dem ekstatischen Zustande eines Indischen Büßers. Wir haben diese Momente des Romans absichtlich angedeutet, weil man aus ihnen ungefähr den Reichthum der interessanten Contraste entnehmen kann, welche Gutzkow darin entfaltet hat. Die gelungensten Naturschilderungen, die ausgesuchteste Decorationsmalerei, die feinste sociale Dialektik, wie der Chinesische Correspondent und seine Schwester sie üben, der tiefste Ton der Leidenschaft, ein burlesker Humor, wie der des Artilleristen Dickson und eine Fülle wahrhaft tiefsinniger Reflexionen über Gott, Welt und Schicksal drängen sich durcheinander, ohne sich doch zu stören. Denn die Darstellung ist so ruhig, so episch objectiv, wie Goethe'sche Prosa, obwohl bei aller Strenge ein gleichmäßiges Jugendfeuer durch ihren Rhythmus unterscheidend hinzittert. Für Gutzkow ist es charakteristisch, daß er in diesem Roman die befriedigendste, erhabenste Versöhnung erreichte. In dem Sadducäer von Amsterdam hatte er auch eine Ketzergeschichte gegeben, die aber mit zerreißender Dissonanz endete; hier hielt er den Glauben des Himmelsfürsten an seine Göttlichkeit fest; Maha

Guru wundert sich wohl über sein Wesen, daß der Thau des Grases, die Wolken des Himmels, Alles, was da ist, nur durch ihn existirt, während er doch von dem Geschaffenen selbst sich mannigfach abhängig empfindet, allein er zweifelt nicht an seiner Gottheit. Nichts ist rührender und majestätischer von Gutzkow gedichtet, als Maha Guru's Verklärungstod. Der Lorbeer, den Menzel Gutzkow in seinem Literaturblatt für dies Werk auf die Stirn drückte, war ehrlich verdient. Menzel stellte es als eine Vereinigung der Tieckschen und Steffensschen Novellistik dar, womit eben so viel als wenig gesagt ist.

1834 erschienen zwei Bände Novellen, ziemlich in der Tieck'schen Manier, gut und geschmackvoll erzählt, aber ohne besonders hervorstechende Züge; der Kaperbrief, Chevalier Clement, die gegen v. Rumohrs Denkwürdigkeiten parodirend gerichteten Geständnisse einer alten Perrücke, indifferent; frischer die beiden Bambocciaden: der Sterbecassirer und das Singekränzchen; am lebenvollsten und mit einer glücklichen Komik ausgestattet: der Prinz von Madagaskar, die Geschichte des Sohnes einer Königin von Madagaskar, welche bei einer Thronrevolution auf ein Französisches Schiff flüchtete. Ihr Sohn wurde Lieutenant in der Französischen Armee, und faßte in Paris den Gedanken, den Thron seiner Väter zurückzuerobern. Das halb lustige, halb klägliche Scheitern der Expedition dieses Prätendenten ist der Inhalt der Novelle. — Eine andere, Arabella, welche Gutzkow in Lewalds Badealmanach abdrucken ließ, kann man nicht eben so loben. Um ihr noch Geschmack abzugewinnen, müßte man voraussetzen, Gutzkow habe gleichsam allegorisch zeigen wollen, wie die kos=

metischen Mittel der Damentoilette am Ende die umge=
kehrte Wirkung haben, welche sie beabsichtigen. Statt
zu erhalten und zu verschönen, vernichten und verhäßlichen
sie heimlich. — Viel wichtiger sind die Zeichnungen öf=
fentlicher Charaktere, Talleyrands, Wellingtons,
Chateaubriands, der Napoleoniden, Oconnels, Armand
Carrel's, Francias, Martinez de la Rosa, Ancillons,
Rothschilds, des Sultans, Mehemet Ali's, welche er um
diese Zeit in der Augsburger allgemeinen Zeitung mit=
theilte und 1835 (Hamburg) sammelte. Man hat diese
Zeichnungen dadurch herabsetzen wollen, daß man gesagt
hat, es sei in ihnen ein flüchtiges, von der Oberfläche
des Tages abgegriffenes Raisonnement mit unkritisch auf=
gerafften faktischen Einzelheiten willkürlich verbunden wor=
den. Allein dies Urtheil ist ungerecht. Es ist freilich
erstaunlich, aber es ist so, daß Gutzkow sich in politischen
Combinationen mit einer außerordentlichen Leichtigkeit be=
wegt, und mit den schärfsten Sonderungen des Verstan=
des einen unerschöpflichen Fond der positivsten Phantasie
vereinigt. Er trifft daher das Allgemeine sehr gut, und
stellt es uns doch in höchst anschaulicher Individualisi=
rung dar. Er portraitirt uns einen Charakter mit Den=
ner'scher Feinheit bis in die kleinsten Runzeln hinein, und
versteht doch zugleich die objectiven Zustände eines Vol=
kes und einer Zeit, wodurch die Bildung eines Charak=
ters bedingt wird, durchschimmern zu lassen, so daß die
Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Allgemeinen in
ihrer Lebendigkeit die eigentliche Mitte ist, welche in die=
sen Schilderungen so bezaubert. Schon in der Wahl der
Charaktere zeigte er übrigens einen weltgeschichtlich gebil=
deten Sinn. Auch hat die verneinende Kritik dem Buch

seine Anerkennung nicht nehmen können. Viele der Charakteristiken sind in's Französische übersetzt, die meisten in Spazier's Revue du Nord; Talleyrand wurde in Paris mit ungetheiltem Beifall aufgenommen.

1835 wurde für Gutzkow das vorzugsweise kritische Jahr. Er veröffentlichte seinen Nero, ein Drama in dem Zuschnitt Grabbe's d. h. ohne alle Rücksicht auf unsere jetzige Bühne. Doch darf man sich keineswegs jene Zerflossenheit dabei denken, welche so oft mit dem Titel eines dramatischen Gedichtes, das weder Fisch noch Fleisch ist, entschuldigt werden soll. Vielmehr zeichnet sich Nero durch straffe Charaktere, feste Sprache und vollkommen theatralische Gruppirung aus. Bei einer Lectüre, wie Tieck, Immermann, Herr v. Holtei sie in neuerer Zeit dem Drama gewidmet haben, kann man die große drastische Wirkung desselben erfahren. Wenn Gutzkow im Uriel Acosta den theologischen Zweifel in göttlichen Dingen, im Maha Guru die Auflösung aller menschlichen Zweifel in die Göttlichkeit des Selbstbewußtseins schilderte, so hat er im Nero den Zweifel und den Wahnsinn eines Menschen dargestellt, dem alle anderen, in sclavenhafter Unterwürfigkeit, beständig sagen, daß er göttlich sei, und der in der That die Erfahrung machen kann, daß Niemand einer maaßlosen, ja sinnberaubten Willkür zu widerstehen wagt. Und dieser Gott, der mit der Folter und dem Tode spielt, der ein Weib erdolcht, weil sie ihm nicht zart genug fühlt; der die Weltstadt zu seiner Augenweide anzünden läßt, hat nachher nicht Muth genug zum Sterben, und bettelt einen Sclaven um seine Tödtung an. Gutzkow hat viel satirische Züge aus der Gegenwart hineingedichtet, namentlich in den Panoramen der

Philosophenschulen und Poetenantichambristen, allein er hat sie doch so sehr mit dem historischen Grunde verschmolzen, daß kein Element das andere stört. Die Sprache ist die mannigfaltigste, dröhnend im Prolog der Locusta, männlich hart bei Vinder, brütend, heiser, und doch elastisch, ja zuweilen schmelzend bei Nero u. s. w. Es würde hier zu weit führen, näher darauf einzugehen. Nur eines wollen wir noch bemerken, daß eine Menge kleiner Züge historisch wahr sind, und von Sueton und Andern berichtet werden, die man auf des Dichters Rechnung könnte setzen wollen z. B., daß Nero mit Seneca verkleidet sich unter das Volk mischt. — Aehnliches wie von Nero läßt sich von der dramatischen Skizze: Hamlet in Wittenberg, sagen, welche Gutzkow im ersten Band der Lewaldschen Theaterrevue mittheilte, kräftige Conturen, von kühnen Gedanken schwanger. Gutzkow hat hier zu Hamlets Grübelei und Thatenschwäche einen psychologischen Schlüssel geben wollen. Er läßt ihn durch die wollüstige Erinnerung an Ophelien sein Jugendmark in heißen Phantasien verzehren und hat, um diesen Prozeß der gegenstandlosen, innerlich bleibenden Vorwegnahme des höchsten Genusses der Leidenschaft, zur Anschauung zu bringen, sehr sinnreich die Sage benutzt, daß Dr. Faust in Wittenberg lebte, wo Hamlet studirte. — Gutzkow muß in diesem Jahr viel von Skepsis aller Art geplagt gewesen sein. Er trennte sich von Menzel und ging nach Frankfurt a. M., wo er mit Duller dahin übereinkam, an dessen Zeitschrift, der Phönix, die kritisch-literarische Partie zu übernehmen, ein Amt, das er mit imponirendem, nach allen Seiten hin verwundendem Selbstgefühl übte. Am Eingange dieser

Thätigkeit steht seine Wiederherausgabe der Schleiermacherschen Briefe über Schlegels Lucinde, Hamburg 1835. Er schrieb eine zügellose Vorrede dazu. Vieles von dem, was er sagte, war völlig wahr, allein in dämonischer Dreistigkeit griff er die Berliner Kanzelnotabilitäten und außerdem die kirchliche Sanction der Ehe überhaupt an. Diese mit der Kirche, mit der Priesterschaft, mit der Schultheologie zerfallene Stimmung grollte in ihm damals mit fatalistischer Gewalt. Er bereitete sich selbst das Schicksal, was er im Sadducäer von Amsterdam, was er in der Geschichte Hali-Jongs so classisch erzählt hatte. Er schrieb den kleinen Roman: Wally, Mannheim 1835. Er setzte ausdrücklich auf den Titel das Prädicat: Die Zweiflerin, und fügte in einem Anhang einige Worte über den Begriff der Wahrheit und Wirklichkeit hinzu, weil er doch wohl ahnen mochte, daß er zu weit gegangen. Das Romanhafte an dem Buch ist unbedeutend. Das Schönste in ihm sind die Betrachtungen, die aus Wally's Tagebuch mitgetheilt werden. Sie sind der intimste Ausdruck einer mit Gott nach Erkenntniß ringenden Seele, die von den Widersprüchen der Erfahrung zermalmt wird. Die Geständnisse Cäsars stehen an poetischem und theologischem Werth bei weitem darunter. Sie sind von Frivolität im Tone nicht frei zu sprechen. In der Tendenz ist die Wally, obschon Cäsar sich auf den Gipfel des abstractesten Rationalismus stellt, gar nicht frivol. Die Heldin ermordet sich selbst aus Mangel an religiöser Befriedigung; nicht, weil sie die Religion nicht wollte, nicht aus Indifferentismus, sondern aus Schwäche, einen glaubenslosen Zustand ertragen zu können, mitten im

Irrthum, in der Verzweiflung, nicht zu wissen, was Gott ist, wie sie die Welt begreifen solle, in der innigsten Theilnahme an Christi Geschichte, gibt sie sich den Tod. — Gutzkow verließ seine Stellung am Phönix und verband sich mit Wienbarg, um die Deutsche Revue herauszugeben, ein Plan, welchen späterhin im Grunde mehre Zeitschriften zu realisiren versuchten, und dem der Freihafen und das Athenäum bis jetzt wohl zunächst gekommen sind. Da erschien am 11. September in Nr. 93. des Literaturblatts, Menzel's Anklage Gutzkows als eines vom hohlsten Gallikanischen Schwindel angesteckten Menschen, welcher das Bestehende sowohl im Staat als in der Kirche zu revolutioniren, die Ehe aufzulösen und die Religion zu schänden, an die Stelle jener den wollüstigsten Naturalismus, an die Stelle dieser den Atheismus setzen wolle. Diese Denunciation war die Rache dafür, daß Gutzkow sich von ihm emancipirt, seinem sogenannten Geist der Geschichte, einer geistlosen Brochüre, als einem Scheusal sich widersetzt, und ihn in der Wally eine Lärmtrommel genannt hatte. Die Anklage ward injurienhaft. Gutzkow sollte nach Menzel ein persönlich sittenloser, niederträchtiger Mensch, ein Gemisch von Danton, Marat und Schinderhannes sein. Eine Menge Brochüren und Journalartikel stimmten einen ähnlichen Ton an, denn für das Bestehende gegen die Revolution zu kämpfen, die Grundfesten der Gesellschaft zu retten, von der Deutschen Jugend das Siechthum der Wollüstelei, das Vorwitzige einer aus Halbheit der Bildung entspringenden religiösen Skepsis abzuhalten, war das nicht lobenswerth und des Beifalls der Regierungen würdig? Gewiß. Der Roman ward

confiscirt, die Deutsche Revue inhibirt, Gutzkow, der sich in zwei Brochüren umsonst zu rechtfertigen strebte, zu Mannheim gefänglich eingezogen. Er vertheidigte mündlich sich gut, und ward von dem Großherzogl. Badischen Hofgericht nicht wegen Gotteslästerung und nicht wegen Darstellung unzüchtiger Gegenstände, sondern, „wegen der durch die Presse begangenen verächtlichen Darstellung des Glaubens der christlichen Religionsgesellschaften" für schuldig und zu dreimonatlicher Haft verurtheilt, die er in Mannheim abbüßte. Das Interesse, was man in ganz Deutschland an dem Vorgang nahm, war außerordentlich. Es zeigte sich hier recht schlagend, daß wir vielmehr eine literarische, als eine politische Nation sind. Wer sich vollständiger über diesen merkwürdigen Fall unterrichten will, sehe die „Actenstücke und Bemerkungen des vollständig motivirten Urtheils über die in dem Roman: Wally, angeklagten Preßvergehen," herausgegeben von dem Kirchenrath und Professor Paulus, Heidelberg 1836. Es war rührend, zu sehen, wie der alte Veteran der rationalistischen Theologie sich des unglücklichen Jünglings unverdrossen und mit vieler Einsicht annahm. Die Rede, die er entwarf, um sich durch sie vor den Richtern zu vertheidigen, wovon Gutzkow aber keinen Gebrauch machte, ist in der That vortrefflich. Paulus ist bekanntlich auch Doctor juris utriusque. — Als Gutzkow erst im Gefängniß saß, erwachte das Mitleid der Deutschen. Menzel stürzte schnell und für immer. Er hatte sich durch seine hämische Leidenschaftlichkeit um allen ferneren Credit gebracht. Es war zu bedauern, daß Gutzkow sich nicht zu der Resignation entschließen konnte, den ganzen Handel der Ver-

gessenheit zu überliefern. Er gab sich viel widrige Mühe, zu beweisen, daß er gescheuter und besser als Menzel wäre, und peinigte ihn mit seinem Sarkasmus, wo und wie er konnte. Hier hätten wir Gutzkow größer gewünscht. Vielleicht entschuldigt seine große Jugendlichkeit sein Verfahren einigermaßen. Er ging von dem Gefängniß aus Mannheim nach Frankfurt a. M. und verheirathete sich hier. Er schrieb eine Zeit lang das literarische Feuilleton der Lewaldschen Zeitschrift Europa, und verschwendete an Lumpereien einen köstlichen Witz. Einen geistvollen Menschen in der Lage zu sehen, ihm zugesandte Bücher contractmäßig zur Anzeige bringen zu müssen, wie gleichgültig sie ihm auch sein mögen, ist immer hart und bei Gutzkow sieht man augenscheinlich, wie er sich aus der Langenweile und dem Verdruß, so die edle Zeit zu verlieren, durch ein witziges Grimassiren rettet. Er sammelte 1836 in den Beiträgen zur Geschichte der neuesten Literatur, Stuttgart, 2 Bde., was er bis dahin in Zeitschriften an literarischen Portraits und Uebersichten geliefert hatte. Hierzu schrieb er eine Vorrede, worin er weitläufig Menzels Deutsche Literatur in ihrer zweiten Auflage durchging, die Unwissenheit und Urtheillosigkeit desselben zu beweisen. Mit diesem negativen Schritt noch nicht zufrieden, schrieb er, noch im Gefängniß, eine Reihe von Aufsätzen über die Philosophie der Geschichte (Hamburg 1836), von denen mehre auch in der Augsburger allgemeinen Zeitung erschienen. So flüchtig, ja unhaltbar nicht Weniges darin ist, so fesselnd ist gerade das Gewagte der Ansichten und der phantasievolle Schwung der Rede. Es ist immerhin schön, daß Gutzkow im Kerker mit der Weltge-

schichte sich beschäftigte, nicht in egoistische Aengstigung verfiel. Wenn er diese Skizzen dem Menzel'schen Büchlein: Geist der Geschichte entgegensetzte; so wollte er mit einer andern Schrift: Goethe im Wendepunct zweier Jahrhunderte, Berlin 1836, unstreitig dem Verwerfungsurtheil Menzels über Goethe entgegentreten, und sich als einen der um diesen Namen versammelten geistigen Aristokratie Würdigen beweisen. Auch diese Schrift ist schön geschrieben, so flüchtig sie die wichtigsten Dinge oft nur tippt. Eine gewisse Perfidie, oder wie man es sonst nennen soll, lastet jedoch auf diesem Buch; Gutzkow hätte früherhin dem Menzelschen Terrorismus nicht wenig gehuldigt; er hatte mehr Antipathie gegen, als Sympathie für Goethe eingesogen; in den Kritiken des Phönix hatte er gegen den Druck, den Goethe's marmorner Ruhm auf unsere jetzige Literatur ausübe, heftig declamirt. Jetzt widmete er ihm plötzlich eine Verehrung, die ihm etwas ungewohnt ankam, und benützte besonders Goethe's früheres Auftreten, um sein eigenes darin zu spiegeln und anzudeuten, daß, was dem einen Autor recht, dem andern billig sei. Er schrieb in Goethe's Apologie versteckt seine eigene. Das bleibend Werthvollste darin ist die Charakteristik des Goetheschen Styls in seinen verschiedenen Phasen.

1837 begründete sich Gutzkow in Frankfurt selbst ein Journal, den Telegraphen, welches, da er von den Regierungen für literarisch unmündig erklärt worden war, unter Beurmanns Redaction erschien. Nun erst gab er auch einen Roman Seraphine (Hamburg) heraus, den er schon vor der zuvor erwähnten Katastrophe gleich nach der Wally geschrieben hatte. Was er jetzt

noch hinzufügte, eine Persiflage Joel Jacoby's, mag politisch richtig sein; ästhetisch ist dieser Zusatz eine Befleckung des Buchs. Seraphine ist ein Gegenstück zur Wally, aber nicht in dem Sinne, um für die Kühnheit ihrer Zweifel eine frömmelnde Buße zu thun, wie Manche aus dem engelhaften Titelnamen schlossen, sondern Seraphine ist objectiv das Gegentheil Wally's. Diese ist Aristokratin, jene plebejischen Ursprungs; diese schön, nach dem letzten Modejournal gekleidet, kokett, jene nicht gerade häßlich, allen Mangel an Putz durch ihr unsterbliches Umschlagetuch verhüllend, anspruchlos; diese herrschsüchtig in der Liebe, jene sich anschmiegend, an Arthur, an Edmund, an Philipp, an Ferdinand, an den Minister; diese stirbt aus sich heraus, an ihrem kranken Denken, jene an ihren Umgebungen. Seraphine ist eine pädagogische Natur, die aber sich selbst erst allmälig begreifen lernt, und daher mit der größten Gutmüthigkeit, mit dem besten Willen, in der Selbsttäuschung der Einsicht, die ärgste Verwirrung anrichtet. Um zu helfen, schmiegt sie überall sich an, und befriedigt doch zuletzt weder die Andern, noch sich selbst. Dieser Roman ist nicht ganz so epigrammatisch rauh geschrieben, als die Wally, aber noch in einem verwandten, oft wunderbar grübelnden Ton; die Darstellungen des weiblichen Pensionats, des kleinen Städtchens, des trefflichen, polternden Ministers Magnus, der mit Seraphine über Erziehung und Unsterblichkeit philosophirt, sind schon wieder mehr ausgerundet. Die Grundlage dieses Romans gab Gutzkow übrigens in der Bambocciade: das Singekränzchen in den oben erwähnten Novellen. — Im Telegraphen erfreute er auch durch einige tief empfundene Gedichte

Doch seine Hauptthätigkeit wurde einer periodisch in Heften unter Bulwers Namen erscheinenden Schrift: die Zeitgenossen, ihre Tendenzen, ihre Schicksale, ihre großen Charaktere, Stuttgart 2 Bde., zugewendet. Die Fiction der Bulwer'schen Autorschaft war eine List, um günstigere Censurverhältnisse zu erreichen. Einem Menschen, der eine so bewegliche Phantasie gezeigt hatte, daß er in die kleinsten Schattirungen des Tübetanischen Lebens bei seinem Maha Guru eingegangen war, konnte es doch wohl nicht schwer werden, sich in das viel näher liegende Englische Costume zu werfen. Dies Buch gehört gewiß zu den segensreichsten unserer Zeit. Es unternimmt auf ernste Weise, ihre Aufgabe zu enträthseln und die Mittel ihrer Lösung zu überschlagen. Es verhehlt nicht die Krankheiten und Trostlosigkeiten, aber auch nicht die Gesundheit und Hoffnung unserer Tage. Es beschreibt unsere Zustände mit einer beispiellosen Umsicht und Klarheit und hinterläßt, da es sich fern von aller Uebertreibung und Aufregung hält, einen kräftigenden, zur Besonnenheit, zur unermüdlichen Thätigkeit und zum Glauben an die Zukunft stimmenden Eindruck. Anfänglich waltet eine poetische Fassung, eine Verkörperung der verschiedenen Zustände in einzelnen Personalcharakteristiken, am Ende des ersten Bandes sogar in einem komischen Sittenroman, Rebecca, vor; hinterher überwiegt die Reflexion. Zum Theil mag dies in den Gegenständen liegen, die hier behandelt werden, und abstracterer Natur sind, zum Theil mag Gutzkow etwas müde geworden sein. Er spricht zuletzt trockene Politik.

1838 siedelte sich Gutzkow mit dem Telegraphen nach Hamburg über, sammelte dort unter dem Titel: Götter,

Helden und Don Quixote, aus dem ersten Jahrgang des Telegraphen und der Minerva kritische Aufsätze; war in seinem Journal immer schlagfertig, überall hin lauschend, alles Interessante sogleich auffassend, für Wahrheit und Freiheit unermüdet thätig. Doch fand er noch Zeit, gegen Görres eine Brochüre zu richten: die rothe Mütze und die Capuze (Hamburg 1838), und sogar einen komischen Roman in drei Bänden (Stuttgart) zu schreiben: Vater Blasedow und seine Söhne. Dieser Roman zeigt uns Gutzkow zur epischen Anschaulichkeit, zur liebevollen Ausbildung auch des Einzelnen, wie im Maha Guru, zurückgekehrt. Die einzelnen Schilderungen, für sich genommen, sind vortrefflich. Nur hält der Roman nicht, was er verspricht. Die tiefe, so schön gezeichnete Innerlichkeit des alten Blasedow, dies Bild eines ringenden Titanen in der Gestalt eines einsamen Dorfpfarrers, spannt zu den höchsten Erwartungen. Die phantastische Auflösung der ersten Anlage schmerzt. Man sieht wohl hinterher, wie zweckmäßig Alles berechnet war, wie man vom Dorf, zur Stadt, von der Stadt zum Bade in immer weiter gedehnte Kreise tritt und der sprachenkundige, vielgereis'te Derwisch, in dessen Gestalt der alte Pfarrer seinem unerkannten Stiefsohn zu Gefallen sich verwandelt, ein politisches Gericht hält; man sieht ein, daß aus den Jungen in Betreff ihrer beabsichtigten Bildung nichts werden konnte, daß Oskar nur durch seinen Charakter etwas ist; man erfreut sich an den einzelnen Genrebildern und treffenden Reflexionen, allein eine gewisse kühle Absichtlichkeit, die bis so weit geht, daß die Personen öfter eine allegorische Hohlheit bekommen, kann man nicht wegleugnen. Die Namen stechen schon alle=

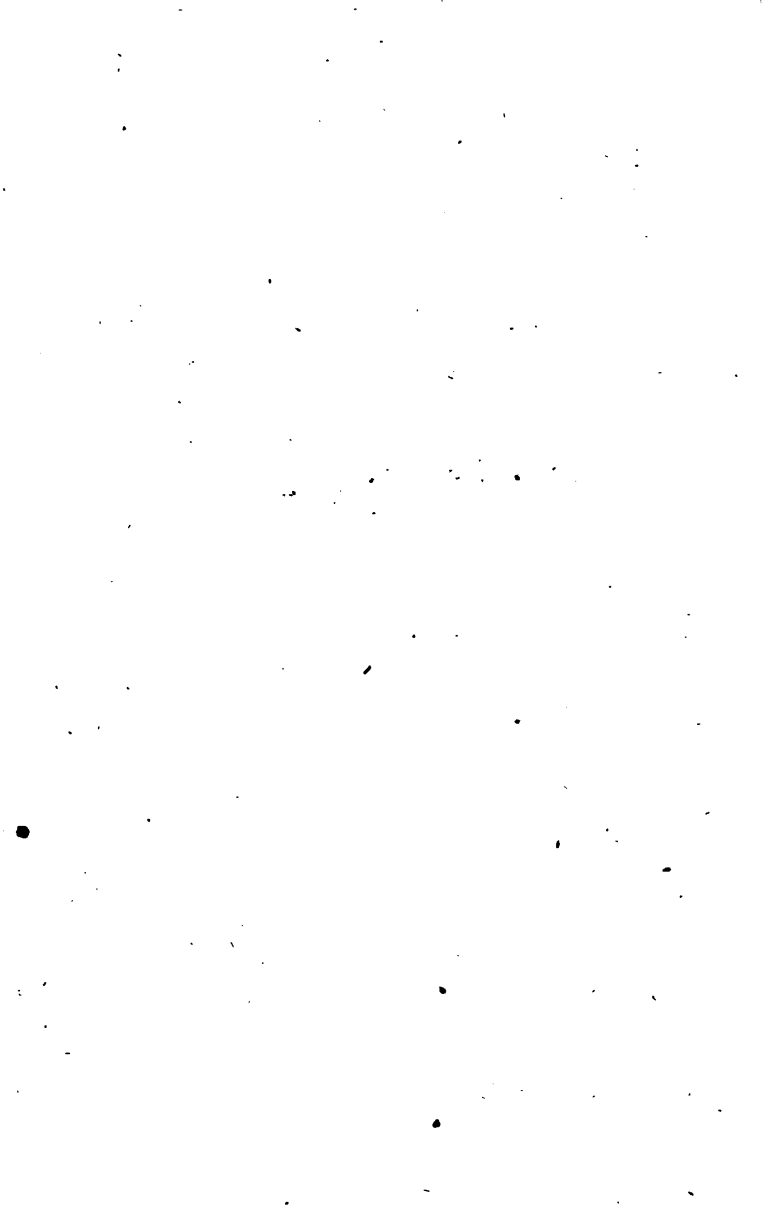
gorisch in's Auge, noch mehr die mit gesperrten Lettern gedruckten Witze, als seien sie ängstlich übersehen zu werden; mitunter muß sogar eine Note unter dem Text dafür sorgen, daß eine Anspielung nicht verloren gehe. Wir trauen Gutzkow so viel Productivität zu, auch hierüber hinaus zu kommen. Wo so viel wirklicher Humor existirt, als er hier und anderwärts beweis't, wird die Kunst nicht ausbleiben, da er zur Mosaikmalerei Jean Paul's, zu dessen Phantasieausschweifungen sich nicht hinneigt. Sein Interesse, materiell zu wirken, ist augenblicklich noch größer, als sein formelles; allein als Kritiker zeigt er eine so feine Beobachtung Anderer, einen so zarten Formensinn, daß er auch an sich selbst von solchen Forderungen nicht wird abstrahiren können. Der Künstler muß Materie und Form zur Einheit miteinander erheben. Das wahrhafte, nach beiden Seiten vollendete Kunstwerk ist am Ende auch das, was theoretisch und praktisch auf die Zeit am meisten wirkt.

Zuletzt, vor seinem theatralischen Auftreten, im Jahrbuch für Literatur, Hamburg 1839, hat er unter dem Titel: Vergangenheit und Gegenwart 1830—38, eine Darstellung der von ihm selbst in so manchem Antheil durchlebten Epoche gegeben, in welcher er das Streben, gerecht zu sein, mit versöhnungsvoller Gesinnung hat walten lassen. Möchte er doch immer mehr auf dieser Bahn fortschreiten, um, dem kleinlichen Gewirr des Neides, der Eifersüchtelei, der Sorge um Anerkennung, enthoben, seinem zukunftsvollen Genius im Schaffen ewiger Werke zu leben. Daß er auf die Bahn eines Menzel, Müller, Merkel, Raupach u. s. f. werde gerathen können, ist gewiß nicht zu befürchten. Wir hof-

fen, in ihm eine organische, keine nur krittelnde Natur zu besitzen. Von den Schriften, welche ihn mehr beiläufig oder mehr direct zum Gegenstande gemacht haben, wollen wir nur A. Jung's Briefe über die neueste Literatur, Hamburg 1837, erwähnen, indem die darin enthaltenen Fragmente über den Ungenannten auf Gutzkow gehen.

C.

Zur Philosophie.



XIV.

Eine Einleitung in die Naturphilosophie. 1843.

Die Philosophie ist bekanntlich nicht so glücklich, ohne Weiteres in medias res gehen zu können. Sie muß sich über ihren Inhalt rechtfertigen. Sie muß die Nothwendigkeit ihres Anfangs beweisen. Wir wissen zwar schon immer vorher, was uns im Denken beschäftigen soll, allein für die Speculation abstrahiren wir von aller Bestimmtheit dieses Wissens und machen es zu einem relativen Nichtwissen, zu einem nur erst vorläufigen, problematischen, dessen Wahrheit noch nicht wirkliche Gewißheit ist. Um die Natur speculativ zu erkennen, müssen wir also die Vorstellung, welche wir schon von ihr haben, noch als ungültig ansehen. Wir wissen schon von der Natur, allein wir dürfen, so zu sagen, nicht wissen, daß wir schon wissen. Es wäre demnach zum Eingang zu untersuchen:

1) wie wir überhaupt zum Wissen von der Natur gelangen?

2) wie das Wissen von der Natur System werden kann?
3) wie sich das System der Natur zum System des Wissens überhaupt verhält?

---

1) Wie gelangen wir überhaupt zum Wissen von der Natur?

Die Grundbedingung, von der Natur wissen zu können, ist sie selber. Nur durch die Natur kann die Natur erfaßt werden. Die Natur bringt in den Sinnen selbst die Organe hervor, welche die Rückkehr derselben in sich, ihre Selbstwahrnehmung möglich machen. Die Sinne sind Natur, aber die in sich zurückgewendete. Ohne Sinne ist Naturerkenntniß unmöglich. Der Mangel eines Sinnes z. B. des Auges, ist zugleich der Mangel der ganzen großen und reichen Welt des Lichts und der Farbe. Mit der Optik nach ihrer Mechanik kann sich der Blindgeborne wohl beschäftigen, wenn er die Data zum Calcul hat, nicht aber mit der Farbentheorie. Eine Naturwissenschaft ohne Vermittelung der Anschauung wäre recht eigentlich ein Hirngespinnst.

Allein die Sinne geben nur ein natürliches Erkennen, eine sinnliche Erregung. So ist es mit dem Thier der Fall, welches, je nach seiner Stellung in der Reihe der Organismen, der Natur durch die Sinne aufgeschlossen ist oder dem die Natur durch die Sinne aufgeschlossen ist. Hier fehlt die Vergegenständlichung des sinnlichen Eindrucks. Das Thier geht ganz in ihn auf, erhebt sich nicht darüber, geht von

ihm nicht in sich zurück, steht nicht hinter der Erregung. Dazu ist das Bewußtsein nothwendig, die Dualität von Subject und Object nach ihrer ursprünglichen Identität. Wie nicht ohne Sinnigkeit, so ist auch nicht ohne Bewußtsein Erkenntniß der Natur möglich.

Aber das Bewußtsein macht nun in der sinnlichen Gewißheit die Sinne zu seinen Werkzeugen. Es weiß, daß es hört, fühlt u. s. f. Hierbei kann es aber nicht einfach stehen bleiben, sondern muß, was es fühlt, hört, riecht u. s. f. von sich so unterscheiden, daß es die Sinnesaffection von allem Fremden, Zufälligen, Beigemischten befreit. Die Sinne können täuschen. Entweder ist objectiv der Hergang der Erscheinung ein solcher, daß er täuschen muß und daß erst eine vielfach zusammengesetzte Betrachtung die Scheinbarkeit aufhebt, wie, um etwas ganz Bekanntes anzuführen, das Verhältniß der Sonne zur Erde, da wir niemals einen Standpunct außerhalb der Erde werden einnehmen können, die Rotation derselben sinnlich vor uns zu sehen. Oder die Täuschung ist subjectiv, sei es durch Krankheit, Schwäche, sei es durch Unerzogenheit der Sinne, denn die Sinne müssen für die Maßverhältnisse erst gebildet werden; sei es endlich durch Vermischung von Phantasiegebilden mit Hallucinationen, wie in Visionen.

Das Bewußtsein hat daher die sinnliche Gewißheit zu überwachen, damit nur das Ansichseiende, Wahre genommen werde. Das Wahrnehmen wird zum Beobachten, indem der Act der Erfassung des Thatsächlichen mit der Absicht wiederholt wird, dasselbe in der Gleichheit mit sich zu erkennen. Aus dieser Nothwendigkeit entsteht das Experiment. Das Expe-

riment stellt Bedingungen auf, unter denen die Natur sich zur Erscheinung bringen soll. Diese Bedingungen für sich sind bekannt und daher muß durch sie auch auf dasjenige ein Licht fallen, was innerhalb ihrer geschieht. Zum Erfinden, nicht zum bloßen Machen des Experiments gehört daher der Vernunftinstinct, der divinatorische Geist, die ahnungsvolle Combination im Sinne der Natur. Ein Narr kann mehr fragen, als hundert Weise zu beantworten vermögen. Allein die ächte Frage garantirt schon ihre Antwort. Der wahre Naturforscher wird an den Fragen erkannt, welche er der Natur stellt. Er richtet treffende Fragen an sie d. h. solche, welche ihrer Causalität ins Centrum treffen. Das Experiment führt die Natur gleichsam in Versuchung, wie sie wohl, unter gegebenen Umständen, sich zeigen werde. Diese zu veranstalten, den Apparat zu erfinden, legt daher für den Forscher das entschiedenste Zeugniß ab, weil er eine solche Zurüstung, die Natur auf der That zu ertappen, nur aus der Natur selbst entnehmen kann. Wenn ich durch die Elektrisirmaschine ein Blitzhäuschen entzünde, so beweise ich damit, daß ich alle Elemente in meinen Besitz gebracht habe, welche das grandiose Schauspiel des Gewitters enthält. Die Wahrnehmung nimmt nur auf, was ihr gegeben wird. Sie sammelt. Stern auf Stern, Stein auf Stein, Pflanze auf Pflanze, Thier auf Thier ergreift sie, registrirt sie ein. Eine Bildung, Uebung, ein Blick gehört auch dazu. Allein gegen das Experiment bleiben doch die Entdeckungen, das bloße Finden zurück. Das Glück überwiegt darin den Verstand. Für den Versuch aber bedarf es zur Construction des Apparats des wahrhaft

erfinderischen Scharfsinns. Ist das Experiment einmal gelungen, dann freilich kann Jeder es nachmachen.

Die Mittel, welche die Beobachtung anwendet, um das immer Gleiche der Natur zu erkennen, sind die Combinationen der Induction, der Hypothese und des Probabilitätscalculs. Die Induction ist das Schließen, welches wir den Schluß der Subsumtion, auch wohl den Quantitätsschluß nennen, d. h. denjenigen, in welchem der Terminus medius unbestimmt viele Glieder, c, d, e, f, g u. s. f. haben kann. Dieser Schluß, dessen Nerv das Verhältniß des Einzelnen zur Allheit und die in der Allheit liegende Annäherung an die Allgemeinheit ist, zerfällt eigentlich in die Form der Induction und der Analogie. Allein man hat sich in der neueren Zeit gewöhnt, diesen Unterschied nicht mehr besonders zu beachten. Auch die Vorsichtsmaßregeln, welche der Verulamensische Bacon in seiner Instanzenlehre für die Bestimmung des Mittelgliedes gab, hat man ziemlich vergessen. Man spricht von der Induction schlechthin, von den inductiven Wissenschaften, wie Whewell deren Geschichte geschrieben hat.

Die Induction ergänzt sich durch die Hypothese. Die Allgemeinheit der Induction, eine an sich beschränkte, betrifft nur das Factum als solches, erklärt es nicht d. h. giebt keine Gründe an, welche außerhalb des unmittelbaren Factums liegen. Dieß thut die Hypothese. Sie macht Voraussetzungen, aus denen als Grund die Phänomene als Folge sich ergeben sollen. Der Inhalt der Voraussetzung ist sinnlich für sich nicht nachweisbar, erscheint aber in dem Phänomen. So fand z. B. Kepler

die Gesetze der himmlischen Mechanik, ohne sie zu erklären. Newton stellte nun die Hypothese der Attractions- und Repulsionskraft auf und rechtfertigte dadurch Kepler. Allein die Kraft selbst, als solche, kann nicht anders, als nur actu, erfaßt werden. Das Angezogenwerden, Abgestoßenwerden fällt nicht in die Beobachtung und deswegen bekommt nun der Begriff der Anziehungskraft u. s. f. den Werth nur der Hypothese. Die exacten Naturforscher sind gewöhnlich sehr bescheiden, wenn sie Hypothesen machen. Allein diese Bescheidenheit ist nicht ohne Stolz. Sie ist der Tendenz der Speculation gegenüber, welche die absolute Wahrheit zu absoluter Gewißheit erheben will, sehr zufrieden mit dem Problematischen ihres Erkennens. Wird daran geweifelt, so kann sie sehr zornig werden, selbst wenn der Zweifel gar nicht von der Speculation, sondern von der Empirie kommt, aber gegen eine gewohnt gewordene Darstellung sich richtet, wie es der Fall war mit dem Gegensatz von Goethe's Farbentheorie gegen die Newtonische. Die Newtonianer waren exclusive Dogmatiker geworden.

Außer der Induction und Hypothese sucht nun die Beobachtung durch den Probabilitätscalcul die Menge der einzelnen Fälle zu einer Einheit zusammenzufassen. Der Probabilitätscalcul richtet sich aber nur auf diejenigen Einzelheiten, welche gegen schon gesicherte Bestimmungen als gesetzlos, als zufällig erscheinen. Sein interessanter Grundgedanke ist, daß das Zufällige selbst wieder eine Regel haben müsse. Jeder einzelne Fall für sich ist unberechenbar, ist von vorn herein unbestimmbar. Er kann so, er kann auch anders ausfallen. Allein jede Möglichkeit ist eben gleich sehr möglich und nun

wird nach einer Beobachtung sehr vieler Fälle, welche einen Ansatz zuläßt, der Schluß auf das wahrscheinliche Quantum gemacht, welches sich in bestimmter Beziehung ergeben muß, d. h. der Zufall, der im Einzelnen wirklich Zufall ist, hebt im Ganzen sich auf, ist in Verhältniß zu diesem nothwendig. So ist jeder Wurf des Würfelbechers für sich ein unvorhersichtlicher, allein wenn man etwa 3000 Fälle annimmt, so wird sich eine gewisse Ausgleichung der Möglichkeiten zeigen.

Alle diese Bestimmungen der empirischen Naturwissenschaft wurden zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von Newton (principia philosophiae naturalis, de mundi systemate) als regulae philosophandi folgendermaaßen zusammengefaßt und von den Naturforschern mit wahrer Pietät befolgt:

1) Causae rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae verae sint, et earum phaenomenis explicandis sufficiant; — 2) ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eaedem sint causae; — 3) qualitates corporum, quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. — Newtons Bestimmung der Körper, in quibus experimenta instituere licet, ist allerdings wichtig; denn die Astronomie kann nicht experimentiren. Sie kann die himmlischen Körper nicht in ihre Gewalt bringen. Sie kann nur vorausberechnen und durch das Eintreffen ihrer Rechnung sich rechtfertigen. In der Physik und Chemie ist das Experiment dagegen recht eigentlich zu Hause. Je höher hinauf, in's Organische hinein, desto

schwieriger wird es, weil die Veränderlichkeit des Organismus wächst und dadurch zahllose Störungen entstehen. Ja sogar Schwierigkeiten anderer Art ergeben sich hier. Die Anatomie des Menschen z. B. war lange Zeit wegen religiös-sittlicher Meinungen unmöglich. Die Griechischen Aerzte mußten sich mit Affen begnügen.

---

2) Wie ist ein Erkennen der Natur als System möglich?

Die Empirie gelangt zu einem Wissen der Natur. Die Sinne, das Bewußtsein, die Wahrnehmung, die Beobachtung, das Experiment, die logischen Operationen der Induction, die Hypothese und die Wahrscheinlichkeitsrechnung sind die Schritte, welche sie dazu vorwärts macht. Allein die Empirie genügt nicht dem Begriff, welchen das Wissen von sich selbst hat, nämlich Totalität und Einheit mit sich zu sein. Die Empirie führt in eine unendliche Zerstreutheit und vermag in der gegebenen Wirklichkeit nirgends die dem Begriff schlechthin entsprechende Realität zu finden.

Die Totalität der Reihe der Erscheinungen, wie Kant sich ausdrückte, ist nicht in Erfahrung zu bringen. Die Fülle ist unerschöpflich. Neues kommt zum Neuen. Die R e i h e n sind e n d l o s. Hinter den Sternen entdecken sich wieder Sterne; zu den Pflanzen, die schon im Herbarium liegen, werden andere gefunden u. s. w.

Allein es ist nicht blos diese Unendlichkeit der unbestimmten Vielheit, welche den Abschluß des Wissens

unmöglich macht, es ist auch die Unvollständigkeit des einzelnen concreten Phänomens, des einzelnen bestimmten Exemplars. Weil in der Wirklichkeit eine Concurrenz der verschiedensten Agentien statt findet, so wird dadurch das Einzelne, was entsteht, modificirt. Es kann seine Bahn selten rein vollenden, weil es durch den Concursus anderer ebenfalls im Werden begriffener Phänomene, durch das Leben anderer Individuen, gestört wird. Je reicher eine Existenz ist, um so größer wird die Zahl der Störungsmöglichkeiten. Zwar muß das Einzelne dem ihm inwohnenden Gesetz gehorchen, allein indem es dies thut, kann es doch der Einwirkung anderer Mächte sich nicht absolut entziehen und erleidet dadurch eine Veränderung, die in seinem ursprünglichen Plan nicht liegt. Wie selten ist z. B. ein entschieden durchgebildeter Krystall, wie hoch werden in Mineraliencabinetten solche vollkommen ausgeprägte Stufen gehalten! Der Krystall ist ein todtes Leben, allein, wie schnell dasselbe seinen Sprung in die Realität vollende, so vermag doch die Temperatur, die Nähe anderer Körper, die Feuchtigkeit der Geburtsstätte u. s. f. dies starre, spröde Dasein sogleich von seiner immanenten Richtung abzulenken, so daß die Flächen, die Ecken u. s. f. nicht mit der Schärfe sich entwickeln, welche sie haben sollten; die Wahrheit der Krystallographie ist die Stereometrie.

Hier ist es nun, wo das Erkennen durch sich selbst von dem blos empirischen Standpunct zu dem speculativen übergehen muß. Das Wissen muß seinen Begriff der Ganzheit und Einheit verwirklichen; als empirisches entspricht es aber diesem Begriff nicht, sondern wird sich im Gegentheil seiner Beschränktheit bewußt. Der Begriff,

den das Wissen von seiner Nothwendigkeit hat, ist das apriorische Element der Speculation. Die Ganzheit, auf welche dieselbe ausgeht, ist nicht eine Allwisserei, wie man die speculative Totalität versteht, denn gerade die Unmöglichkeit derselben hat sich ja ergeben. Nicht die in's Unendliche hin sich auszweigende Mannigfaltigkeit des Details, sondern die Totalität der principiellen Bestimmungen ist die Aufgabe der Speculation. Sie geht auf die Systematik des Erkennens. Erst als System vollendet sich das Wissen; erst mit seiner Architektonik kommt es zum letzten Ernst der Erkenntniß. Es ist freilich nichts gewöhnlicher, als daß man gegen die systematische Ausbildung der Wissenschaft das Vorurtheil hegt, sie sei ein Vorurtheil, welches befangen mache und dem zu Liebe die Thatsächlichkeit oft verdreht, verkünstelt werde, damit nur ja der vorausgesetzte Schematismus herauskomme. Vorzüglich lieben die Geistreichen die Polemik gegen das System und loben die Freiheit der Forschung, die sich nicht an die Kette des Systems binden läßt. Für das Geistreichsein mag dies gehen, allein der Geist der Wissenschaft ist ein ernsterer, dem die schillernde Phantasmagorie von Witzen, Bildern u. s. f. nicht genügt. Mag ein System noch so beschränkt sein, es ist immer noch besser als gar keins, denn es hat doch den Versuch der Einheit gemacht.

Für die Systematik der Natur kommt es darauf an, die a posteriori durch die Empirie gegebene Mannigfaltigkeit der Bestimmungen mit der a priori durch die Speculation gesetzten Einheit des Begriffs des Wissens zu vereinigen. Der Begriff, um welchen diese Vereinigung sich drehet, ist der des Werdens, insofern das

reale Werden der concreten Natur von dem ideellen Werden der Idee der Natur unterschieden werden muß. Das Werden der Natur in concreto soll heißen: die Allmäligkeit, mit welcher die einzelnen Gebilde der Natur entstehen und vergehen. Die einzelnen Gebilde, denn ob die Natur überhaupt jemals entstanden ist oder gar, ob sie einmal vergehen wird, ist eine Frage, die hier nicht hergehört. In dem Begriff der Idee sind alle Bestimmungen der Natur als ein ideelles Zugleich gesetzt; jede hat ihren bestimmten Ort und das Nacheinander der Zeit hat gar keinen Sinn. In der concreten Natur dagegen ist die Folge der Bildungsmomente ein wesentlicher Begriff. In der wissenschaftlichen Entwicklung der Idee folgen die Begriffe auch einander, allein diese Folge hat nichts mit dem Zeitverlauf zu thun; in der Realität der Natur dagegen ist es gerade die zeitliche Succession, welche die Schwierigkeit macht.

Gegenwärtig freilich existirt in der Natur auch eine Simultaneität ihrer Processe, ihrer Bildungen, allein so ist es nicht immer gewesen. Wir können die Zeugnisse der Versteinerungen nicht von der Hand weisen, welche uns die Geschichte der Erde erzählen. An den Mineralien als solchen haben wir, mit Ausnahme der Alluvialgebilde, der vulkanischen Producte, gar kein Kriterium des Alters. Alles liegt durcheinander. Die Hebungen des vulkanischen Feuers haben die ungeheuersten Massen aus der tiefsten Tiefe bis zur höchsten Höhe emporgegipfelt und Muschelbänke auf den Kamm von Alpengebirgen versetzt. Also aus den Schichten der Erde allein würde man die successive Formation schwer erkennen. Hier tritt nun das merkwürdige Phänomen von

Pflanzen und Thieren ein, welche in dem Zustande der Versteinerung gefunden werden und welche ein durch die Natur gegebenes Document sind, denn das geschichtliche der Tradition von großen Naturkatastrophen, Fluthen u. s. w. ist ohne Gewicht, da es schon Menschen voraussetzt. Durch die Petrefacten wird es möglich, auf das Alter der Schichten einen Schluß zu machen. Man macht die Voraussetzung, daß die unorganische Natur die Bedingung sei für die Existenz der organischen; daß in dieser wiederum die Existenz der Vegetation die Bedingung der Existenz der Thierwelt und in dieser abermals die Existenz der Pflanzenfresser die Bedingung für die der Fleischfresser. Dieser Schluß ist eigentlich aus dem Begriff hergenommen, allein er findet seine objective Bewahrheitung darin, daß wir in den Urgebirgen gar keine Reste organischer Körper, in den Alluvialgebilden aber schon die Reste heutiger Pflanzen und Thiere, antreffen, zwischen diesen Extremen aber in den mittleren Schichten der Uebergangs- und Secundärformationen eine Menge von organischen Resten, von denen wir gegenwärtig zum Theil keine gleichen Exemplare mehr besitzen. Diese Reste stellen sich in der Folge dar, daß die Pflanzen den Thieren und unter den Thieren die niedrigeren den höheren vorangehen und die Säuger das Ende ausmachen. Nach dieser Folge versucht man nun, das Alter der Erdschichten selbst zu bestimmen.

Es ist zu bemerken, daß man aus einem falschen Mysticismus heraus es geliebt hat, die Flora und Fauna subterranea als eine seltsame, von der unsrigen außerordentlich abweichende zu schildern. Man hat dabei übertrieben. Käme es auf das Abweichende an, so würden

wir auch die heutigen Varietäten gegen die urweltliche Organik in Anschlag bringen und diese jetzt existirenden den damals noch nicht existirenden Arten entgegensetzen können. Man hat die Form der Pflanzen in einem Grade als abgehend von der gegenwärtigen ausgemalt, wie es selbst bei dem Ichtyosaurus, Plesiosaurus und Mammuth, gar nicht der Fall ist, wenn wir an das Krokodil, Armadill, Draco volans, Schnabelthier, den Elephanten, Tapir, das Känguruh u. s. f. denken. Ja, zu unserer Zeit sind ja Thiere verschwunden, wie der aufgebauschte Dronte, der seit 1761 nicht mehr in seinem Fundort, Insel Bourbon, gesehen worden! — Nicht weniger hat man die Größe übertrieben und endlich ohne Noth so gethan, als wenn wesentliche Typen der Natur untergegangen wären, indem man von dem Nichtmehrvorhandensein ganzer Gattungen sprach. Man muß aber wissen, wie unbestimmt in den naturgeschichtlichen Classificationen dieser Ausdruck gebraucht wird, um zu begreifen, wie wenig jene Lücken der Urwelt zu bedeuten haben. Bei dem Mammuth z. B. ist das Hauptsächliche, daß ein so ungeheurer Dickhäuter mit verlängerter Nase als Rüssel und mit Stoßzähnen existirte — ein solcher Typus ist aber im Elephanten, Tapir, Nilpferd noch gegenwärtig. So ist es auch mit den Pflanzen, den baumhohen Farrenkräutern u. s. w., ganz abgesehen davon, daß unsere Empirie doch auch noch nicht so ganz bestimmt weiß, was existirt und was nicht, wie ja die täglichen Entdeckungen im Pflanzen- und Thierreich beweisen. Recht, wie um zu necken, mußte man ein Mammuth noch mit Fell und Fleisch bekleidet treffen, so daß die Hunde darauf einsprangen! Ein recht sinn-

reiches Geschenk der sogenannten Urwelt an ihre abstracten Bewunderer!

Obwohl nun nicht geleugnet werden soll, daß aus den Petrefacten eine successive Bildung der Erde hervorzugehen scheint, so muß man sich doch diese Succession nicht abstract denken, als wenn sie alle Simultaneität ausschlösse. Dies wäre gerade so, wie Philosophen und Naturforscher sich vorgestellt haben, daß derselbe Organismus durch Metamorphose ein anderer, eine Pflanze ein Thier, ein Fisch ein Amphibium, ein Amphibium ein Vogel geworden sei u. s. w. Gerade wenn man eine successive Heranbildung der Natur aus einem neutralen Urelement, einem Aether oder etwas dem Aehnlichen, annimmt, kann man nicht eine Abgeschnittenheit der Formationen annehmen, vielmehr läßt sich mit der Folge sehr wohl vereinigen, daß mit dem einen zugleich alles Andere in die Existenz drängte, Einiges davon auch Bestand gewann, Vieles aber wieder unterging, weil in dem regen elementarischen Processiren die Bedingungen seines Daseins ihm eben so schnell wieder entzogen wurden, als sie ihm zur Begünstigung seines Entstehens einen Augenblick hindurch gegeben waren. Daß mit der maritimen Bildung nicht nur Mollusken, Conchylien, Fische, sondern auch Säuger in Fischform entstanden, ist eben so wahrscheinlich, als daß mit den Pflanzen Insecten und Vögel entstanden. Die Natur handelt noch jetzt so, daß sie alles irgend Mögliche immer und überall beginnt, sollten ihre Werke auch nur Anfänge bleiben und durch andere sogleich wieder zerstört werden. Sie feiert nicht. Sie bleibt sich in der Lust und Stärke des Producirens mit rastloser Thätigkeit immer gleich und bedarf

keines Nachschusses ihres Vermögens, wie Frühere meinten.

Die alte Ontologie hatte in ihrer Kosmologie den Satz, daß das Quantum der Materie des Universums weder vermehrt noch vermindert würde, was, gehörig verstanden, ganz richtig ist. Und so existirt auch jeder wesentliche Act, jedes wesentliche Product der Natur beständig, wenn gleich nicht an demselben Orte in derselben Zeit. Jeder Sonnenuntergang ist zugleich Sonnenaufgang. Immer ist Winter und immer ist Sommer u. s. w.

Das reale Werden der Natur und das ideelle ihres Begriffs sind an sich nur dadurch unterschieden, daß das erstere in der Zeit sich entfaltet, während für das andere der Begriff der Zeit gleichgültig ist. Die Ordnung aber ist bei beiden wesentlich dieselbe und die Wahrheit einer sogenannten Geschichte der Natur (nicht einer Naturgeschichte!) bleibt daher immer das System der Natur.

Von dem Werdeproceß unserer Erde machen wir einen Schluß auf den der übrigen himmlischen Körper und gelangen so zur Vorstellung eines Gewordenseins des Universums überhaupt; allerdings nur hypothetisch und man hat daher auch die entgegengesetzte Behauptung des Nichtgewordenseins der Erde, also auch weiterhin des siderischen Universums, dadurch darthun wollen, daß man alle Veränderungen der Erdrinde aus den Processen zu erklären versucht hat, wie sie noch jetzt existiren, indem man, wie Lyell gethan, statt der energischen Plötzlichkeit des Anderswerdens die Langsamkeit der Zeit in Anspruch nahm. Denken wir uns aber das Werden des

Universums, so müssen wir das Werden des universellen Organismus als Mechanismus unstreitig dem Werden des particulären als dem Chemismus der Elemente vorandenken und erst, insofern durch diesen eine Basis gegeben werden, können wir das Werden des singulären Organismus als lebendigen Individuums nachfolgen lassen.

Der Mechanismus bedingt den Chemismus, der Chemismus den Organismus. Oder mit andern Worten, die Materie hat in der Kraft, die Kraft in der Formbestimmtheit ihr Ziel. Das kosmische Universum muß für sich als ein einziges Ganze erkannt werden, worin jedes, auch das kleinste Gebilde, für alle übrigen Körper eben so nothwendig ist, als diese für es selber. Zwar unsere Vorstellung ermattet, die Myriaden der Sterne sich nach ihrer Vereinzelung zu vergegenwärtigen. Allein diese Unmöglichkeit ist kein Einwurf gegen die Nothwendigkeit, den Raum als grenzenlos zu denken. Jede Grenze im Raum für den Raum hebt sich selbst auf und die populäre Verlachung einer Vorstellung der Welt, „als ob sie irgendwo mit Brettern vernagelt sei“, hat ganz Recht. Obwohl wir daher den kosmischen Organismus nicht als einen in sich abgeschlossenen zu unserer Vorstellung bringen können, obwohl wir seiner nicht empirisch bis zur Erschöpfung habhaft zu werden vermögen, so müssen wir ihn doch als Einheit in sich setzen und auch die fernste Abgrundlosigkeit in diesem Hier als actu mitgesetzt denken.

Der particuläre Organismus, d. h. das bestimmte, einzelne siderische Moment des universellen Organismus, ist schon durch seine Stellung im Ganzen nach seiner

physikalischen Beschaffenheit bedingt. Wärme und Kälte, Wechsel der Jahreszeiten, der Kampf des Flüssigen und Starren, u. s. f. sind ihrem bestimmten Maaß nach auf dem einzelnen Stern mit seiner Eingliederung in das Universum gegeben. Es ist nicht nothwendig, daß alle physikalischen Processe auf jedem Stern sich realisiren. So wenig als jeder Stern alle Formen der mechanischen Bewegung besitzt. Schon der Mond unserer Erde giebt ein Beispiel zu diesem Begriff. Er ist nur eine vulkanische Schlacke. Kein Kraut sprießt auf ihm, kein Thier lebt auf ihm. Er hat keine Atmosphäre, kein Wasser. Er ist todt; denn selbst die Feuerausbrüche, die Herschel aus einigen Kratern wahrgenommen zu haben glaubte, sind wieder zweifelhaft geworden. Jeder Stern muß sich in dem Maaß seiner physikalischen Mächte gleich bleiben. Es ist nicht zu begreifen, wie sich darin etwas verändern könnte. Man hat öfter gemeint, das Meer der Erde fange an, auszutrocknen; allein, von Täuschungen hierbei abgesehen, so hat sich da, wo die Beobachtung eine Veränderung des Wasserstandes ergab, vielmehr eine allmälige Erhebung des Bodens als Aufschluß des Phänomens gezeigt, wie bei Schweden. Manche haben auch gemeint, das Erdfeuer würde endlich ganz erlöschen; die Vulkane würden allmälig zahmer werden. Allein die Cultur, „die alle Welt beleckt", bleibt von diesen riesenhaften Verhältnissen fern. Die Erfahrung weist in ihren Annalen der Erdbeben keine Verminderung derselben weder an Zahl noch an Stärke nach.

Das Spiel der elementarischen Gewalten ist in dem Erdkrystall zusammengeknotet. Er ist die Basis, auf wel-

cher das **Leben** in der unermeßlichen Vielheit der Individuen sich entfaltet. Das lebendige Individuum ist die Rückkehr seiner Processe in sich. Es ist nicht bloß eine Grundlage ihrer Dialektik. Es ist selbst diese Dialektik und die unaufhörliche Erneuung seiner Formbestimmtheit. Die Gestaltung des festen Erdkerns nach der Massenerhebung aus dem Niveau des Meeres läßt sich mit der **immanenten** Abgeschlossenheit des organischen Individuums nur analogisch vergleichen, nicht identisch setzen. Wenn wir z. B. Afrika auch nach seiner formellen Eigenthümlichkeit erkennen, so sehen wir doch leicht ein, daß zwischen ihm und den übrigen Welttheilen nicht ein solches Verhältniß besteht, wie zwischen den verschiedenen Organen eines Organismus. Die Strenge letzter Bestimmtheit fehlt. Bei dem lebendigen Individuum ist dagegen die Gliederung auch des kleinsten Theiles durch die Einheit des Ganzen mit Nothwendigkeit bestimmt; spränge Afrika aber hier funfzig Meilen weiter in's Meer, zöge dort sich funfzig Meilen weiter zurück u. dgl., so wäre eine solche Veränderung für seine Stellung in der Totalität der Erdphysiognomie gleichgültig.

Alle diese Organisationen sind gegen einander an sich selbstständig. Die mechanische Bewegung der himmlischen Körper ist ganz indifferent gegen den meteorologischen Proceß. Dieser ist eben so rücksichtslos gegen die lebendigen Organismen. Der Sturm achtet nicht der Wälder, die er niederwirft; der Frost nicht der Saaten, die er verdirbt u. s. w.

„Aus der Wolke, ohne Wahl,
Zuckt der Strahl.“

Und das Leben ist nicht weniger egoistisch. Ganze Wälder werden von Raupen vernichtet; tausende von Häringen werden sammt Millionen Eiern d. h. möglichen Häringen, von einem einzigen Wallfisch verzehrt u. s. w., aber diese Rücksichtslosigkeit der einzelnen Sphären gegen einander ist nicht ein Zerfallen derselben. Alle Organismen sind wiederum nur Ein Organismus. Das kosmische Universum, die Particularwelt des einzelnen Sterns und die centrale Individualität des Lebendigen sind an und für sich Eines.

Man hat an die Philosophie die unvernünftige Zumuthung gemacht, sie solle die „göttliche Verwirrung" beschreiben, in welcher die einzelnen Dinge actu existiren. Erstlich entgeht der Philosophie das Durcheinander nicht, in welchem die verschiedenen Organismen und Processe sich befinden, wenn man einen fixen Punct annimmt. Hier ist dieser Stein, daneben jener, hier diese Pflanze, daneben jene u. s. w.; dem System nach stehen sie vielleicht weit auseinander. Jetzt und hier berühren sie sich nachbarlich. Die Philosophie kennt den Begriff des Zufälligen, des Chaotischen sehr wohl, als daß ein Aufzeigen des empirischen Pêle mêle sie befremden sollte. — Aber zweitens bleibt sie nicht mit begrifflosem Staunen hierbei stehen, sondern erkennt die nothwendige Einheit des nur scheinbar vom Zufall Vermischten. Sie erkennt das Localsystem, indem sie nachweist, wie diese Atmosphäre und dieser Boden mit diesen Pflanzen, diese Pflanzen mit diesen Thieren — und Menschen in vollkommener Harmonie stehen und derselbe Typus durch das relative Ganze hindurchgeht. Die Wissenschaft dieses Zusammen ist die Geographie, eine Wissenschaft,

welche immer noch viel zu gering geachtet wird und doch zur Natur dasselbe Verhältniß hat, was die Philosophie der Geschichte zur Geschichte. Wenn ich z. B. die Insel Sicilien nach ihrer Lage, ihrem vulkanischen Boden, ihrer Temperatur, Flora und Fauna als ein Ganzes erkenne, so ist das erst der Schluß ihrer Naturkenntniß. Ich bekomme eine Einsicht in die individuelle Modification. Der Begriff des Vulkanischen an sich, der Temperatur an sich u. s. f. erscheint hier aus seiner Allgemeinheit in die concrete Existenz übergetreten.

---

3) Wie verhält sich das System der Natur zum System des Wissens überhaupt?

Alle Unbequemlichkeiten, welche die empirische Naturforschung bei Seite wirft, hat die speculative aufzunehmen. Die Empirie fragt nicht, woher die Natur, fragt nicht, welche Wissenschaft ihr vorangehen, welche ihr folgen muß. Die Philosophie aber kann sich diese Frage nicht erlassen. Die vollständige Beantwortung derselben kann nur im ausgeführten System der Philosophie gegeben werden. Hier kann demnach die Frage nur in soweit aufgenommen werden, als der Begriff der Natur für sich erforderlich macht.

Vorausgesetzt nämlich muß werden, daß überhaupt nur drei wahrhaft verschiedene Formen der Idee existiren, die logische, die natürliche und die geistige.

Von diesen drei Formen enthält die Natur die Vernunft und der Geist sowohl die Natur als die Vernunft in sich. Die Vernunft ist die abstracte Form der

Existenz der Idee. Sie existirt nur in dem reinen Denken, welches nur sich selbst Gegenstand wird. In der Natur, in der Geschichte existirt die Vernunft nicht in dieser schattenhaften Abgezogenheit. Die logische Idee ist das für Natur und Geist neutrale Element. Wenn man daher gesagt hat, daß aus demselben die Natur nicht auf causale Weise entspringen könne, so hat man ganz Recht. Der Begriff der Qualität schafft keine Qualität; der Begriff des Zweckes schafft keinen Zweck u. s. w. Es läßt sich jedoch bei dem Begriff der logischen Idee die des Geistes subintelligiren und dadurch eine andere Auffassung derselben möglich machen, welche zu vielen Mißverständnissen geführt hat.

Daß der Begriff des Logischen, weil er der allgemeinere, abstractere, dem der Natur vorangehen müsse, ist nicht schwer einzusehen. Wenn man, wie Schelling zu Berlin gethan, eingewendet hat, daß doch erst die Natur da sein müsse, um etwas zu haben, wovon man abstrahiren könne und demnach die Logik der Naturphilosophie folgen müsse, so vergißt man gänzlich, daß die logischen Kategorieen ihre Existenz als actu für sich seiende zwar nur im subjectiven Denken haben, daß sie aber demselben nicht ihre absolute Bestimmtheit verdanken, vielmehr für sich selbstständig sind. Ob ich den Begriff des Allgemeinen denke oder nicht, ist für ihn als solchen, seinem Was nach, gleichgültig, wiewohl er, eben als solcher, nirgends an sich, sondern immer nur in bestimmten Allgemeinheiten existirt. In ideeller Reinheit, als Begriff, existirt er freilich nur im denkenden Subject.

Das Verhältniß nun der Vernunft zur Natur ist das Aufgehobensein der Vernunft in der Natur. Die Natur ist vernünftig, obwohl sie es nicht weiß.

Der Unterschied ist aber, daß in der Vernunft das Negative nur als Begriff, in der Natur dagegen als positive Macht existirt.

Darin, daß Begriff aus Begriff sich entwickelt, sind Vernunft und Natur nicht unterschieden. Wie in der logischen Idee die Qualität zur Quantität, das Wesen zur Erscheinung, die Substanz zum Accidenz, das Allgemeine zum Besondern, der Zweck zum Mittel sich fortbestimmt, so gehen auch in der Wissenschaft der Natur die Begriffe von selbst in einander über. Die Methode der Naturphilosophie ist keine andere, als die der Logik.

Wenn nun Hegel von einer Ohnmacht der Natur gesprochen hat, die Strenge des Begriffs festzuhalten, so kann sich dies nicht auf die Wissenschaft der Natur, sondern nur darauf beziehen, daß die reale Existenz des Einzelnen in der Natur durch die Gewalt seines concreten Zusammenhangs oft so modificirt wird, daß sein Dasein seinem Begriff nicht entspricht. Aber diese Modificabilität ist eben der Natur nothwendig. Wenn man daher von Irrationalität der Natur redet, so muß man darunter nicht einen falschen Mysticismus verbergen, als wenn das Logische in der Natur nicht das immanente Formprincip wäre. In der Logik kann nur der Begriff des Widerspruchs, in der Natur muß dessen Realität gesetzt werden. Und in der Natur selbst wächst seine Möglichkeit von Stufe zu Stufe. Mit jedem Schritt zu ihrer Vollendung häufen sich gleichsam die Gefahren, denen die Natur ihre Kinder

Preis giebt. Von den Perturbationen der himmlischen Körper durch die Conflicte der Elemente kommt sie bei dem Lebendigen zu einer mannigfaltigen Möglichkeit, die Auswirkung des Begriffs zu hemmen, zu verkümmern. Die Mißgestalt, die Krankheit, endlich der Tod bedrohen das Organische.

Die Mißform läßt entweder etwas fehlen; ein Glied mangelt dem Ganzen; welches dem Begriff desselben zufolge da sein sollte. Alles, was vorhanden ist, kann demselben entsprechen, allein dadurch, daß ein wesentliches Moment der Totalität nicht da ist, entspricht auch das Ganze nicht seinem Begriff. — Oder es ist ein Glied zu viel da; so kann dies an sich ganz wohl gebildet sein, es widerspricht doch dem Ganzen; es ist überflüssig, wie wenn ein Finger an einer Hand zu viel ist. — Oder endlich es können positive Verbildungen, meistens Folge von Fötalkrankheiten, da sein, welche eine dem Begriff widersprechende Form, eine Verkrümmung, Verwachsung u. dgl. erzeugen.

Die Krankheit greift das Wesen des Lebendigen selbst, seinen Proceß an, bleibt nicht auf der formalen Oberfläche. Sie ist die Entzweiung des Lebens mit sich selbst. Sie ist, wie die Monstrosität, möglich, aber eben so wenig an sich nothwendig. Die polarische Spannung des vitalen Processes ist noch nicht Widerspruch, nur sich stets aufhebende Entgegensetzung.

Der Tod endlich ist die Negation der Existenz selber. Er drückt das Mißverhältniß aus zwischen der Ewigkeit der Gattung und der Zeitlichkeit des Individuums. Die Gattung existirt in der Vielheit der Individuen. Wäre es nur um die Vollkommenheit der

dauerlosen Existenz zu thun gewesen, so könnte man sich vorstellen, daß Ein Individuum überhaupt der Gattung genügt hätte, Ein Löwe, Eine Palme, Eine Laus u. s. w., gleichsam wie Noah sie in seine Arche nahm. Allein mit der Vielheit mußte auch dem Anfang ein Ende entsprechen; das Individuum mußte sich ausleben, wie es sich anlebt. Wenn daher die Monstrosität der Form und der Schmerz der Krankheit zwar nothwendige Möglichkeiten, allein durchaus nicht Nothwendigkeiten schlechthin sind, so ist der Widerspruch des Lebens mit sich als Tod kein Widerspruch gegen seinen Begriff.

Wenn die Mißform und die Krankheit für das Individuum nur möglich, nicht nothwendig sind, so unterscheidet sich der Tod von ihnen durch seine Unvermeidlichkeit. Die Möglichkeit der Monstrosität, der Krankheit sind allerdings nothwendig, allein nicht sie selber in dem Sinn, daß sie dem Individuum nach seiner generischen Bestimmtheit zukommen müßten, daß es, seinem Begriff nach, in seiner Realität nicht ohne sie gedacht werden könnte. Dies ist aber nicht der Fall und die Ungestalt, wie die Krankheit sind vielmehr die Ausnahmen von der Regel. Im pragmatischen Zusammenhang ist ihre Wirklichkeit nothwendig, aber diese Wirklichkeit, dem Gattungsbegriff nach, für das Individuum zufällig. Man kann nicht sagen: das Thier, oder alle Thiere, nur: einige Thiere sind krank. Bei dem Tode ist es anders. Er liegt im Begriff des Individuums. Es erschöpft in seiner Entwicklung seine reale Möglichkeit durch eine Stufenreihe von Veränderungen. Ist kein Anderswerden mehr möglich, so hat es

sein Ende erreicht. Es ist zukunftslos geworden. Es ist fertig; es hat das Leben satt und das Sterben ist ihm erwünscht. So der natürliche Tod, der also ganz vernünftig ist. Der gewaltsame Tod steht dagegen in einer Reihe mit der Monstrosität und Krankheit. Er ist möglich und diese Möglichkeit ist nothwendig. So wenig es im Begriff eines lebendigen Individuums liegt, krank sein zu müssen, unförmlich sein zu müssen, so wenig liegt es in seinem Begriff, mitten in seinem sich Darleben weggerissen, unterbrochen zu werden. Allein die Möglichkeit selbst ist nothwendig und je edler ein Dasein ist, um so angriffsfähiger wird es für den Tod, um so mehr lauert dieser ihm in den mannigfachsten Gestalten auf. Man hat die Gewaltsamkeit des Todes aus der Oekonomie der Natur erklären wollen, daß sie dem Ueberfluß der Pflanzen durch die Pflanzenfresser, dem der Thiere durch die Fleischfresser u. s. f. habe vorbeugen, also den Mord mit in ihre Rechnung habe aufnehmen müssen. Das ist etwa so, wie wenn in Friedenszeiten Viele Krieg wünschen, weil er aufräume, weil er dem Fortkommen neue Bahnen, dem Avancement Beschleunigung schaffe. Nicht aus solchen endlichen Rücksichten muß die Natur gerechtfertigt werden. Sie widerlegt auch solche Krämerhaftigkeit, indem sie, trotz der Termiten, in jungfräulichen Wäldern die Vegetation in ihrem eigenen Reichthum ersticken läßt, indem mitten in Culturländern plötzlich Feldmäuse, Hamster, Heuschrecken, Raupen, Wölfe u. s. w. sich auf bedrohliche Weise vermehren und große Noth anrichten, was ja ganz gegen die Abrede wäre und bei jenem maschinenhaften Calcul gar nicht vorkommen dürfte. Wenn man nun zugeben muß, daß

die Möglichkeit des gewaltsamen Todes nothwendig ist, so braucht man deßhalb noch nicht so weit zu gehen, das Grab der Thiere als ein Geheimniß darzustellen, da die Seltenheit des Auffindens von verendenden Thieren und von Thierskeletten sich wohl aus ganz natürlichen Ursachen erklärt.

Aber wir müssen noch einmal auf die Mißform zurückkommen. Wir haben sie in dem Sinn genommen, wie sie aus der Modificabilität des Organismus ihren natürlichen Ursprung nimmt, als Entartung des Bildungstriebes, als krankhafte Metamorphose. Allein man hat die Natur überhaupt vom ästhetischen Standpunct verdächtigen wollen. Man hat in den Werken der Natur die Häßlichkeit als ein irrationales Moment, als ein in sie hineingeschwärztes, ihrem Begriff widersprechendes Dasein angesehen. Man hat, disertis verbis, den Sündenfall des Menschen zur Ursache der Häßlichkeit des Natürlichen zu stempeln gesucht. Die Rose des Paradieses soll ohne Dornen gewesen sein! Daß man in den Beispielen für solche Behauptung sich vorzüglich an die Pflanzen- und Thierwelt gehalten hat, ist zu verwundern, denn die Oede der Wüsten, die Vomirung der Schlammvulkane, die tückisch drohenden Felsenformen würden sich auch recht gut zu solchen Phantasmagorien eignen.

Nun ist aber zunächst gar nicht zu beweisen, daß Schönheit der Zweck der Natur. Worauf sie mit all ihren Mitteln ausgeht, das ist das Leben. Wenn sie dies erreicht, so kommt es ihr auf die Form nicht sonderlich an und es ist deswegen schon ein πρωτον ψευδος,

die Schönheit als ein durchgängiges unerlaßliches Element der Natur vorauszusetzen.

Sodann aber ist die Beurtheilung der Formen der Natur oft *einseitig*. Will man dieselben recht würdigen, so muß man sie in ihrem ganzen *Zusammenhang* anschauen. Wenn ich einen Cactus auf meinem Zimmer in einen Blumentopf sperre, so nimmt er sich mit seinen Ranken, Stacheln u. s. w. wunderlich genug gegen unsere glatten, geradlinigten Meubel aus, die wir sehr unästhetisch für schön zu halten gewohnt sind. Allein auf tropischem Boden, unter Thieren, die zu ihm passen, unter Pflanzen, die ihm analog formirt sind, erhält er eine ganz andere Physiognomie und nach solchem Ensemble allein darf er auch ästhetisch beurtheilt, nicht von einer ihm natürlich fremden Umgebung verurtheilt werden.

Ferner wird das Urtheil des Häßlichen, Abschreckenden oft von dem Standpunct des Gefühls des *Unangenehmen*, was ein Naturwesen erregen kann, auf dasselbe übertragen. Man perhorrescirt eine Pflanze — wie die Nessel — ein Thier, wie eine Spinne, einen Skorpion u. s. w. —, weil man sie fürchtet. Die Furcht läßt es nicht zur ruhigen Anschauung, zur unbefangenen Würdigung kommen. Eine nähere Betrachtung zeigt das *Vorurtheil*. Wie gerne läßt man den Mephistopheles den „Fliegengott", den Herrn der „Wanzen, Flöhe, Läuse", sein. Und welch' ein allerliebst ritterliches Thier ist doch z. B. nicht der verschrieene Floh! Man sehe nur durch ein Sonnenmikroskop das Turnier zweier solch braungeharnischter, muthiger Thierchen!

Allein ist denn in der Natur das Häßliche gar nicht da? Ist eine Hyäne, ist eine Pi mit ihrem Warzen-

rücken und den kleinen Kröten, die in jeder Warze ihre Wiege haben, ist die Matamata nicht häßlich? Sind viele Infusorien nicht häßlich? u. s. w. Allerdings. Allein nicht nur, daß wir schon gesehen haben, wie der höchste Zweck der Natur gar nicht die Schönheit (welche die Kunst sich zum Zweck setzt), sondern die Fülle und Energie des Lebens ist, so treten auch hier noch zwei andere Gründe hervor, welche das sogenannte Häßliche rechtfertigen und beweisen, daß es keineswegs von Außen her der Natur durch eine dämonische Gewaltsamkeit aufgedrungen worden. Der eine dieser Gründe ist selbst ein ästhetischer, nämlich der Zusammenhang des Häßlichen mit dem Komischen. Aristoteles nahm bekanntlich noch die Difinition des *γελαστον* aus der des *αἰσχρον*. Das Häßliche im Allgemeinen ist die Verletzung der Symmetrie oder der Harmonie; aber eine solche Verletzung kann auch komisch sein. Es giebt groteske und burleske Felsen-, Pflanzen- und Thierformen. Man erinnere sich z. B. so mancher Spielarten der Hunde, der Affen, etwa des langnasigten Affen u. dgl. — Der andere dieser Gründe ist der, daß die Natur einen jeden Typus nach allen Richtungen hin erschöpfen mußte. Jeder Schritt der Entwicklung erscheint daher bei ihr als eine besondere Form. Daraus folgt, daß die Zwischenformationen zwischen wahrhaft schönen Formen auch alle Mängel, alle Einseitigkeiten zeigen müssen, welche nothwendig sind, um von einer Form zur anderen zu gelangen. Sobald z. B. die Rückenwirbelthiere möglich sind, so sind auch alle Modificationen der Wirbelsäule nach dem Kopf- und Schwanzende zu möglich und es ist nicht abzusehen, wie es anders sein sollte.

Wenn man in der That Ernst mit der Ansicht machen wollte, daß ein höllischer Proteus in den Thier- und Pflanzenformen sich ebenfalls in gespenstischen Carricaturen neben dem paradisischen Ideal offenbart habe, so würde man doch in große Verlegenheit mit den Thieren und Pflanzen gerathen, welche grausam, welche tückisch, blutgierig, welche giftig sind. Welch ein schönes Thier ist der Königstiger! Wie reizend sind viele Schlangen in Farbe und Zeichnung, wie zierlich in der Bewegung ihres Ringelleibes! Wie prachtvoll blühen viele Giftgewächse! Bliebe solchen Thatsachen gegenüber eine andere Ausrede, als daß der Satan sich auch in einen Engel des Lichts verkleiden könne? — Die Bibel weiß nichts von solcher diabolischen Umwälzung der Natür. Weder die Mosaische Genesis spricht, außer von der Schlange, von den übrigen Thieren als plötzlich nach dem Sündenfall veränderten, noch leuchtet aus der Bewunderung des Buchs Hiob an der Thierwelt irgend ein Verdacht gegen dieselbe hervor, noch läßt sich aus Christi Worten, daß die Lilien auf dem Felde herrlicher seien, als Salamo in aller seiner Pracht, dergleichen schließen. Jene aftermystische Hypothese müßte eigentlich in den Pflanzen und Thieren der Urwelt schönere Formen, als in denen der Jetztwelt nachweisen, was gar nicht der Fall ist. Theils sind die Formen eines Plesiosaurus, Ichtyosaurus, Megatherions u. s. w. ungeschlachter, als die ihrer heutigen Verwandten, theils reihen wir die Formen der Vorwelt in den Stufengang der Pflanzen und Thiere überhaupt ein. Die flora und fauna subterranea macht mit der der Jetztwelt an und für sich nur Ein System aus; davon zu geschweigen,

daß nicht blos fleischfressende Thiere, sondern auch die Knochen der von ihnen gefressenen gefunden worden, namentlich bei Bären und Hyänen. Unsere heutige Natur ist der Form nach schöner, als die in Maaßlosigkeiten verlorene der sogenannten Urwelt, und die Cultur wird diese Schönheit stets potenziren.

Der nie aufgehende Rest, wie Schelling es genannt hat, der in der Natur sich findet, ist eben nichts Anderes, als ihre Aeußerlichkeit, also nichts Anders, als das ihr qualitativ eigenthümliche Element, wodurch sie von der reinen Vernunft, wie von dem reinen Geist sich unterscheidet. Die Materialität, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, machen den constitutiven Charakter der Natur aus und vermöge dieses Charakters kann die Natur nicht blos reine Nothwendigkeit ohne Zufälligkeit zeigen. Die Illusion der Poesie aber, welche über die Natur, wie Schelling sich ausdrückte, einen Schleier der Schwermuth ausgebreitet erblickt, ist ohne wissenschaftlichen Anhalt. Die Wissenschaft hat es mit dem Begriff, nicht mit der Phantasie zu thun, wiewohl der Naturforscher der Phantasie gar nicht entbehren kann.

Nun erst sind wir im Stande, eine Frage wieder aufzunehmen, der wir oben vorbeigingen. Wir sagten nämlich, daß die Vernunft als solche die abstracte Form der Idee sei und daß die Begriffe, die Kategorieen, wie sie Momente der logischen Idee als solcher bilden, nicht als die Causalität angesehen werden könnten, aus welcher die Natur für sich entspränge. Wir sagten ferner, daß die Natur an sich vernünftig sei, daß die abstracten Bestimmungen der Vernunft in ihr auf con=

crete Weise existirten. So kamen wir eben auf das Thema von der Irrationalität der Natur. Nun sagten wir aber auch, daß das Verhältniß der logischen Idee zur Natur sich auch anders fassen ließe, insofern man bei dem Begriff der reinen Vernunft noch etwas Anderes subintelligirte. Dies Andere ist der Begriff Gottes, der Begriff des absoluten Subjects. Abstrahiren wir nämlich von der Natur, von der Geschichte, so bleibt für den Begriff des Absoluten nur der des reinen Denkens und seiner Selbstbestimmung, das reine Wollen, übrig. Dieser Begriff Gottes als des naturlosen, geschichtslosen ist nicht der wahrhafte Begriff Gottes, ist nur ein Abstractum. Denkt man Gott aber als den weltlosen, so bleibt eben für ihn nichts weiter übrig, als das abstract ideelle Dasein. Er ist das sich selbst im Denken gleiche Sein, das sich in sich selbst erscheinende Wesen, die sich selbst als ihre Ursache wissende Substanz, der mit seiner Realität übereinstimmende Begriff. Die Prädicate der Ewigkeit, Einfachheit, Immaterialität, Aseität harmoniren mit diesem logischen Gott vollkommen. Aber die Existenz Gottes in solcher Einsamkeit, Weltlosigkeit, Oede, Unfruchtbarkeit ist zugleich gegen seinen Begriff. Die Verwirklichung der Qualität als Qualitäten, der Kraft als Kräfte, der Substanz als Substanzen, des Zwecks als Zwecke u. s. w. ist daher in der That als eine Entäußerung zu denken, allein als eine vernünftige, in ihrer Freiheit nothwendige. Wir nennen einen solchen Act Schaffen. Es dürfen keine Mittelglieder angenommen werden. Dann ist man sogleich dem Gnosticismus verfallen; dann regt sich der Jaldabaoth der Ophiten, der Demiurg der Va-

lentinianer. Dann erblickt man in dem Gesetztwerden der Natur leicht einen Abfall der Idee von sich, gleichsam eine Verirrung. Dagegen muß man immer festhalten, daß das Absolute sich auch seinem Begriff gemäß realisiren könne und daß zwischen dem Begriff und seiner Realität als einem von Gott, dem abstract fürsichseienden, gesetzten Dasein in der That Nichts liegt. Gott ist nicht impotent, seine Möglichkeit zu verwirklichen.

Das Verhältniß der Natur zum Geist ist ein zwiefaches; einmal nämlich, wenn man von der Natur ausgeht, ist sie die Bedingung der Realität seiner Erscheinung; wenn man aber zweitens vom Begriff des Geistes ausgeht, ist er das Princip seiner selbst und der Zweck, zu welchem sich die Natur aufhebt. Man darf aber nicht blos den einen oder anderen Standpunct, sondern muß beide in ihrer Einheit erfassen.

Als erscheinender ist der Geist durch die Natur bedingt; wir vermögen uns keine Aeußerung des Geistes zum Gegenstand zu machen, wenn sie nicht irgend wie sinnlich für das Gefühl, für das Auge oder Ohr sich darstellt. Die Natur ist der absolute Mittler der Manifestation. Sie ist der Durchgang der Idee, zur Individualität zu gelangen, welche ohne sie unmöglich ist. Reine Geister, naturlose Wesen kennen wir nicht und haben auch schlechterdings keine Vorstellung von ihnen.

Allein aus solcher Nothwendigkeit ist nicht zu folgern, daß der Geist in der Form endlicher Subjectivität die Ursache der Natur sei. Strauß hat dies behauptet. Nach ihm ist die Wissenschaft der Natur die Erinnerung an die wundervollen Thaten, welche der

Geist einst als Naturgeist im Weltbau verrichtet habe. Was er so im Schlaf einst Großes vollbracht, soll er nun im Wachen wiederzuerkennen die größte Mühe haben. So lange, bis auf einen Copernicus, soll er vergessen haben, wie er seine Erde zur Sonne gestellt; so lange, bis auf einen Kepler, der 27 Jahr an seinem Werk über den Mars arbeitete und es sterbend mit auf den Reichstag nach Regensburg brachte, soll er die Gesetze nicht wiedererkannt haben, nach denen er die Riesenbahnen der Weltkörper ordnete! Nein, nein, ein solcher Geist, der wachend und selbstbewußt so viel Noth hat, seine einstige Weisheit wieder zu entdecken, kann zur Welt nicht in einem causalen Verhältniß stehen.

Es ist wahr, daß der Geist als der auch in der Endlichkeit der Subjectivität unendliche von der Natur abstrahiren, daß er sie verachten, sogar mißhandeln kann, allein deßwegen bleibt sie doch, was sie ist. Der Mensch, der auf einem Schiffe, das die Wogen umbrüllen, die Blitze umzischen, selbstbewußt dem Tod mit kaltem Muth in's Auge blickt, ist größer, als der Naturtumult um ihn her, aber dieser ist deswegen an sich nicht weniger groß. Könnte man sich außerhalb der Erde stellen und sie in ihrer ungeheuren Geschwindigkeit vorüberwirbeln sehen, würde man von Menschen auf ihr wenig oder nichts gewahren.

Der Atheismus ist wissenschaftlich bequemer, aber nicht befriedigender, als der Theismus. Der Empirismus neigt sich zum Atheismus, weil er gern Alles beschränkt, Alles als Product bestimmter Voraussetzungen nimmt und die Natur gewiß ist. Allein eben die Beschränktheit seiner Voraussetzungen erhält sich nicht gegen

das Denken, welches den Begriff eines zwar nicht naturlosen, aber naturfreien, zwar micht geschichtslosen, aber geschichtsfreien Subjects als das absolute Prius und Posterius aller Erscheinung zu denken nicht blos vermag, sondern diesen unempirischen Begriff zu denken gezwungen ist. Nicht blos die Physikotheologie als die Erkenntniß, daß die Zweckmäßigkeit in der Natur durch bloße Immanenz unbegreiflich bleibt, sondern die Ontologie schon macht den Begriff Gottes nothwendig. Der Empirismus ängstigt sich immer, was Gott denn thue. Denn Einzelnes zu thun, widerspricht seinem Begriff; Alles aber zu thun, wenn doch Allem das Gesetz seines Wirkens inwohnt, Alles zu eigner Bewegung freigelassen ist, scheint dem Nichts wieder gleich zu sein. Und doch ist die Zusammenfassung der Extreme von Allem und Nichts allein das Wahre, was man nur noch zu denken, durchaus nicht mehr vorzustellen vermag. Wenn Lalande in einer bekannten Unterredung mit Napoleon, worin er Gott als eine Hypothese bezeichnete, deren er nicht bedürfe, sagte: er habe die Himmel durchforscht und Gott nirgends gefunden; — so ist das lächerlich, denn es liegt darin die Erwartung, Gott auf irgend einem Stern anzutreffen, eine Endlichkeit der Erscheinung zu haben, die seinem Begriff widerspricht, gegen die wir in demselben Augenblick protestiren würden, in welchem sie sich uns als die Wahrheit aufdringen wollte.

Die Phantasie kann viel imaginiren. Vor solchem Mysticismus hat die Philosophie sich zu hüten. Das Mysterium aber, was für den sinnlichkeittrunkenen Empirismus in dem Begriff Gottes liegt, hat sie nicht

zu perhorresciren. Wir haben keinen Glauben mehr an eine Hölle in der Erde, an einen Himmel über derselben. Hölle und Himmel sind in unser Selbst eingekehrt. Solche Imaginationen von einem phantastischen Jenseits müssen immer mehr zusammenschrumpfen. Allein daraus folgt noch nicht die Nothwendigkeit eines Atheismus, der die Welt ohne eine absolute, sie durchdringende, tragende Intelligenz begreiflich machen könnte. Die eigentliche Frage ist hier die, ob die Natur ewig ist? Und diese Frage muß die Philosophie bejahen. Die Natur ist mit der logischen Idee, wie mit der Idee als freier Subjectivität gleich nothwendig. Ohne sie ist die Idee nur ein Abstractum. Die Einzelgebilde der Natur können entstehen und vergehen, die Natur selbst nicht. Sie ist die ewige Entäußerung Gottes, über die er zugleich ewig hinaus ist. Ein unschaffender Gott ist kein Gott. Schöpfer zu sein, prädicirt die gewöhnlichste Vorstellung von Gott. Die Allgegenwart Gottes ohne den Raum, ist ein eben solcher Ungedanke als die Ewigkeit ohne die Zeit. Im werdenden Raum, in der werdenden Zeit sind sie erst, was sie sind.

Wie die Natur die Vernunft, so enthält auch der Geist die Natur und die Vernunft in sich. Der Geist ist, obwohl er die Nothwendigkeit der Natur nicht ändern kann, doch gegen sie frei. Er kann sich, unabhängig von ihr, in sich sogar gegen sie bestimmen. Die Wissenschaft des Geistes kann daher im totalen System des Wissens der Naturphilosophie erst folgen; was nicht eine Zurücksetzung, sondern ein Fortgang zum wahrhaft Ersten, die Natur selbst erst Erklärenden ist. Der Geist verhält sich zur Natur, wie die

Natur zur Vernunft. Was für das letztere Verhältniß der Begriff der Irrationalität, das ist für das erstere die Unnatur. Die Natur selbst kann nicht unnatürlich sein; Mißgeburten, Verwachsungen u. s. w. sind nicht dem Begriff der Natur gemäß, aber keine positive Negation desselben. Daß edle Thiere zum Genuß des Aases, welches sie sonst verschmähen, durch den Hunger gezwungen werden, ist nichts Unnatürliches, obwohl Ungewöhnliches. Die Begattung eines Jungen mit dem Alten, von dem es geworfen, ist keine Widernatur. Erst durch die Freiheit wird dieselbe möglich. Der Geist kann die Gesetzlichkeit der Natur durch positive Verkehrung negiren. Ein solches Thun ist widernatürlich, weil der Geist ein Bewußtsein der Nothwendigkeit der Natur hat. Der Selbstmord z. B. ist gegen die Natur. Kein Thier kann sich selbst morden, obwohl selbst Raffles von einem Affen erzählt, der, wegen erhaltener Bestrafung, zweimal sich aufzuhängen den Versuch machte, bis es ihm das drittemal gelang. Wäre in dem Affen eine solche Combination von Unrecht und Strafe, eine so tiefe Empfindung seiner Würde gewesen, so würde er eben gar nicht mehr ein Affe, ein Thier, sondern ein Mensch, Person gewesen sein. Die Geschlechtsverirrungen, Sodomiterei, Päderastie u. s. f. sind gegen die Natur, weil dieselbe für die Begattung die Ungleichheit des Gleichen, nicht die Gleichheit des an sich Ungleichen (Thier und Mensch), oder die Gleichheit des Gleichen (Mann und Mann, Weib und Weib) oder gar die Identität des sich selbst Gleichen (Selbstschändung) fordert. Die Affen masturbiren, allein wir verbinden bei ihnen damit nicht den Begriff des Lasters. Thiere verschiedener Varietäten,

jedoch einer Sippe, vermischen sich unter einander, aber sie sind nicht dem Wesen nach ungleiche, wie Thier und Mensch. Der Wolf, Fuchs und Hund gehören derselben Sippe an. Esel und Pferd ebenfalls. Und doch sagt man, müsse den Pferden für die Zeugung mit Eseln das Gesicht verhängt werden. Und doch sind Bastarde unfruchtbar, als weigere sich die Natur, solche Querformen in sich fortzusetzen. Von dem Geistigen als solchem sagen wir nicht, daß es, wenn es das Negative ist, unnatürlich sei. Nur wenn das Geistige mit dem Natürlichen unmittelbar identisch ist, wie in allen Pietätsverhältnissen, also bei der Blutschande u. dgl., sprechen wir so von ihm. Das Irren der Erkenntniß, das Böse als solches sind nicht widernatürlich. Das Widernatürliche ist immer zugleich das Unsittliche, nicht aber ist das Unsittliche immer zugleich das Widernatürliche. Es ist das Unnatürliche so wenig schlechthin nothwendig, als die Mißform, als die Krankheit, als der gewaltsame Tod, aber es ist schlechthin möglich. Seine Möglichkeit ist nothwendig.

XV.

Schriften zur Naturphilosophie.
1832 — 42.

Eine Uebersicht.

Die naturphilosophische Literatur ist eine aus der Kritik beinah verschwundene Sphäre, seit die naturwissenschaftliche Empirie selbst mehr oder weniger philosophisch geworden ist. Es ist aber Pflicht gegen die Wissenschaft, auch auf diesem Gebiet sich die Uebersicht zu erhalten. Wir geben daher, so weit der beschränkte Raum gestattet, eine solche, schließen aber Alles aus, was zwar an sich von der größten Wichtigkeit für die Philosophie sein kann, wie die neuern Bearbeitungen der Physiologie und Pathologie, aber nicht direct von der Philosophie ausgegangen ist. Seit zehn Jahren sind es nur etwa folgende Schriften, welche für die Speculation als solche ein Interesse haben:

C. A. Eschenmayer: Grundriß der Naturphilosophie. Tübingen 1832. 8. Dies Buch ist eines der verständigsten, welche Eschenmayer geschrieben hat. Er war damals noch nicht so somnambulismussüchtig, als

er es jetzt ist. Zwar fehlt es nicht an apokalyptischen Momenten, allein im Ganzen sucht er seine Constructionen an die Wahrheit des Gegebenen anzuschmiegen. Sein Buch kann mit der zweiten Auflage des Oken'schen Lehrbuchs der Naturphilosophie, welche 1831 erschien, als eine der letzten Zusammenfassungen des Schelling'schen Stadiums angesehen werden. Eschenmayer, ein Schüler Kielmayers, war noch vor Schelling 1796 mit seiner Dissertation: principia quaedam disciplinae naturalis, inprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernenda, an die speculative Bearbeitung der Natur gegangen. Der Ausdruck Potenz wurde von ihm zuerst in dem Sinne gebraucht, wie Schelling denselben in der Terminologie der Philosophie allgemein machte.

Georg Mally: Andeutungen über Mathematik und Philosophie und ihr Verhältniß zu einander. Grätz 1834. 8. Eine wenig bekannt gewordene, von Schelling'schen Principien ausgehende Schrift, welche mit Kenntniß und Verständigkeit eine Entwicklung der Natur überhaupt versucht.

K. G. Neumann: Die lebendige Natur. Berlin 1835. 8. Ebenfalls eine Darstellung der ganzen Natur nach Schelling'schen Principien, die im Detail nicht ohne Eigenthümlichkeit, wiewohl auch nicht ohne Sonderbarkeit ist. Eine ganz populär gehaltene auf demselben Standpunct stehende Schrift, welche die Teleologie der früheren Zeit mit poetischem Sinne für die Erregung des religiösen Gefühls erneuet, kann hier nebenher erwähnt werden: J. H. Hoffbauer: Gott und das Wichtigste aus der Natur. Lemgo 1835. 8. Ebenfalls Schellingisch ist

Max. Perty's allgemeine Naturgeschichte als philosophische und Humanitätswissenschaft für Naturforscher, Philosophen und das höher gebildete Publikum. Bern 1837—41. 3 Bde. 8. Mit besonderem Fleiß ist die Zoologie darin abgehandelt.

In der Schweiz scheint die Schelling'sche Naturphilosophie, wohl durch Okens Wirksamkeit, besonders zu blühen. Eine kleine Schrift von Rupp: Grundriß der Naturphilosophie oder das Entstandene und das Nichtentstandene, Zürich 1839. 8. ging mit Differenzirung des Aethers als des Urwesens ganz in die leichtfertige Weise der kosmogonischen Constructionen des älteren Schellingianismus zurück. Dagegen ist wegen sorgfältiger Berücksichtigung der Empirie und anschaulicher Darstellung rühmlich zu erwähnen: Hugi: Grundzüge zu einer allgemeinen Naturansicht u. s. w. Erste Abtheilung: die Erde als Organismus, Solothurn 1841. 8. — Sonst hat sich Carus besonders angelegen sein lassen, die Schelling'schen Principien zu läutern, zu verarbeiten und mit der Empirie, vorzüglich in der Physiologie, zu versöhnen. Speciell gehören hieher seine Zwölf Briefe über das Erdleben. Stuttgart 1841. 8. Der Mangel derselben ist der Ueberfluß am Leben, womit Carus Alles ausstattet. In der Wissenschaft kommt es auf Genauigkeit der Ausdrücke an. Leben können wir als bestimmtes Prädicat erst der organischen Natur beilegen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist es gleichgültig, vom Leben der Gestirne, Elemente, der Wolken u. s. w. zu sprechen; allein in der Wissenschaft muß der Begriff des Lebens von der unorganischen Natur ausgeschlossen bleiben. Die mechanische Gravitation so wenig

als die Cohäsion, die Elektricität, der Chemismus u. s. w. können Leben genannt werden. Zum Leben gehört ein Individuum, das in der Dauer seines Bestehens den Rhythmus der Processe, die seine Qualität ausmachen, subjectiv zur Einheit mit sich zusammenschließt. Wo keine Blasen= oder Zellenbildung, mindestens, wie im Krystall, ein Anfang der individuellen Gestaltung, existirt, kann nicht von Lebendigkeit die Rede sein. Der Krystall ist das erste Aufzucken der natürlichen Individualität. Er ist sogleich todtgeboren. Allein er gestaltet sich doch aus sich heraus; er hat die Kraft der Isolirung; er kehrt mit seinen Flächen und Kanten sich von jedem Zusammenhang ab und der chemische Proceß, als dessen caput mortuum er erscheint, ist zwar die Bedingung, aber nicht das Princip seines Werdens. So geistreich und anmuthig Carus nun schreibt und sich besonders Goethe'scher Diction befleißt, so wünschenswerth würde es sein, wenn er es mit den Kategorien, deren er sich bedient, strenger nehmen wollte. An Carus hat sich der Arzt Klencke angeschlossen. — Wohin die Superfötation der Organisirung des Universums führen kann, sehen wir an dem Werk von Cretzschmar: Beiträge zur Lehre vom Leben. Bd. 1. Das materielle Leben. Frankfurt a. M. 1840. 8. Hier ist das physiologische Auffassen der unorganischen Natur schon so weit gediehen, daß von der Empfindung der Lichtstrahlen, die sie nämlich für sich haben sollen, gehandelt wird! Die Voraussetzung, daß die unorganische Natur nach der Analogie des animalischen Organismus entwickelt werden müsse, hat uns schon früherhin zu den abenteuerlichsten Parallelen des Planetensystems mit dem Organismus geführt. Nachdem sich die Spe=

culation von diesen blendenden Analogien der Sonne mit dem Gehirn u. s. w. befreiet hat, wäre es eine lästige Hemmung, sie noch einmal in Verbindung mit der Empirie wiederkehren zu sehen. Als das neueste Product des Schellingianismus ist die Naturphilosophie von Nees v. Esenbeck, Glogau 1841. 8. zu nennen.

Wenn alle bisher aufgeführten Schriften Fortsetzungen der Schelling'schen Richtung sind, so ist von ihr diejenige zu unterscheiden, welche der comparativen Empirie angehört. Diese Richtung ist für die Philosophie sehr wohlthätig, weil sie am meisten kritisch ist. Leider ist hier fast nur ein Werk, aber auch mit größter Auszeichnung zu nennen:

H. F. Link, Propyläen der Naturkunde. Berlin 2 Bde., 1836 und 1839. 8. Dies für die Speculation bei weitem wichtigste Buch der neueren Zeit enthält im ersten Theil eine kritische Darlegung der Grundbestimmungen der Mechanik und Physik, im zweiten der Organik, oder, wie Link nach dem älteren Sprachgebrauch sagt, der Naturgeschichte. Link ist auch der einzige Naturforscher, der auf Hegel nicht blos, wie gewöhnlich geschieht, nur verächtliche Seitenblicke geworfen, sondern anerkennend sich auf ihn eingelassen hat. — Noch könnte man hieherziehen

G. W. Münter: Allgemeine Zoologie oder Physik der organischen Körper. Halle 1840. 8. Diese Schrift läßt sich wohl am kürzesten und deutlichsten als eine reiche und sorgfältige Sammlung von Beweisstellen zu der Rede Kielmayers betrachten, welche die Grundlage der Schelling'schen Organik gewesen ist, und welche Kielmayer schon 1793 zu Stuttgart hielt:

Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse.

Als Zwischenglieder zwischen der Schelling'schen und Hegel'schen Speculation und zugleich als Annäherungen der Empirie an die Philosophie sind zu nennen: C. H. Schultz Grundriß der Physiologie, Berlin 1833. 8. — Karl Snell: Philosophische Betrachtungen der Natur. Dresden 1839. 8. Dies Büchlein sucht die Strenge der Hegel'schen Methode mit dem poetischen Schimmer der Schelling'schen Anschauung, wie sich derselbe vorzüglich bei Schubert und bei Steffens geltend gemacht hat, zu vereinigen. Die besonderen Gegenstände, die darin abgehandelt werden, sind: das Vorkommen und die Bedeutung des Giftes in der Natur; Grundlinien zu einer philosophischen Lehre von den Mineralien und eine vergleichende Charakteristik der Sinne, — welche letztere am schwächsten ausgefallen ist. — Endlich gehören hieher die: Beiträge zur Phänomenologie des Lebens von J. F. Sobernheim. Berlin 1841. 4. Es ist dem Verfasser besonders darum zu thun gewesen, die Zellentheorie von Schleiden und Schwann, die von Valentin und Purkinje beobachteten Flimmerbewegungen, die Infusorientheorie Ehrenbergs u. s. w. dahin zu benutzen, die individuelle Selbstständigkeit des Lebendigen darzuthun. Er hat in dieser Beziehung auch die Herbart'sche Lehre von den realen Wesen mit der Hegel'schen Lehre, daß das Allgemeine erst im Einzelnen wahrhafte Wirklichkeit habe, zu vereinigen gesucht.

culation von diesen blendenden Analogien der Sonne mit dem Gehirn u. s. w. befreiet hat, wäre es eine lästige Hemmung, sie noch einmal in Verbindung mit der Empirie wiederkehren zu sehen. Als das neueste Product des Schellingianismus ist die Naturphilosophie von Nees v. Esenbeck, Glogau 1841. 8. zu nennen.

Wenn alle bisher aufgeführten Schriften Fortsetzungen der Schelling'schen Richtung sind, so ist von ihr diejenige zu unterscheiden, welche der comparativen Empirie angehört. Diese Richtung ist für die Philosophie sehr wohlthätig, weil sie am meisten kritisch ist. Leider ist hier fast nur ein Werk, aber auch mit größter Auszeichnung zu nennen:

H. F. Link, Propyläen der Naturkunde. Berlin 2 Bde., 1836 und 1839. 8. Dies für die Speculation bei weitem wichtigste Buch der neueren Zeit enthält im ersten Theil eine kritische Darlegung der Grundbestimmungen der Mechanik und Physik, im zweiten der Organik, oder, wie Link nach dem älteren Sprachgebrauch sagt, der Naturgeschichte. Link ist auch der einzige Naturforscher, der auf Hegel nicht blos, wie gewöhnlich geschieht, nur verächtliche Seitenblicke geworfen, sondern anerkennend sich auf ihn eingelassen hat. — Noch könnte man hieherziehen

G. W. Münter: Allgemeine Zoologie oder Physik der organischen Körper. Halle 1840. 8. Diese Schrift läßt sich wohl am kürzesten und deutlichsten als eine reiche und sorgfältige Sammlung von Beweisstellen zu der Rede Kielmayers betrachten, welche die Grundlage der Schelling'schen Organik gewesen ist, und welche Kielmayer schon 1793 zu Stuttgart hielt:

Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse.

Als Zwischenglieder zwischen der Schelling'schen und Hegel'schen Speculation und zugleich als Annäherungen der Empirie an die Philosophie sind zu nennen: C. H. Schultz Grundriß der Physiologie, Berlin 1833. 8. — Karl Snell: Philosophische Betrachtungen der Natur. Dresden 1839. 8. Dies Büchlein sucht die Strenge der Hegel'schen Methode mit dem poetischen Schimmer der Schelling'schen Anschauung, wie sich derselbe vorzüglich bei Schubert und bei Steffens geltend gemacht hat, zu vereinigen. Die besonderen Gegenstände, die darin abgehandelt werden, sind: das Vorkommen und die Bedeutung des Giftes in der Natur; Grundlinien zu einer philosophischen Lehre von den Mineralien und eine vergleichende Charakteristik der Sinne, — welche letztere am schwächsten ausgefallen ist. — Endlich gehören hieher die: Beiträge zur Phänomenologie des Lebens von J. F. Sobernheim. Berlin 1841. 4. Es ist dem Verfasser besonders darum zu thun gewesen, die Zellentheorie von Schleiden und Schwann, die von Valentin und Purkinje beobachteten Flimmerbewegungen, die Infusorientheorie Ehrenbergs u. s. w. dahin zu benutzen, die individuelle Selbstständigkeit des Lebendigen darzuthun. Er hat in dieser Beziehung auch die Herbart'sche Lehre von den realen Wesen mit der Hegel'schen Lehre, daß das Allgemeine erst im Einzelnen wahrhafte Wirklichkeit habe, zu vereinigen gesucht.

Von Seiten der Hegel'schen Philosophie ist, wenn wir die Geschichte der Naturphilosophie von Baco v. Verulam bis auf unsere Zeit, von der Schaller den ersten Band, Leipzig 1841. 8. herausgegeben, abrechnen, eigentlich nur ein einziges Buch zu nennen: K. Th. Bayrhofer: Beiträge zur Naturphilosophie. Erster Beitrag, Leipzig 1839: das System der Naturentwicklung als allgemeine Grundlage und zweiter Beitrag 1840: Die Theorie der ursprünglichen und geschlechtlichen Erzeugung des Menschen. Der Verfasser hat Aehnlichkeit mit Kapp. Er ist sehr belesen, combinirt rasch, mitunter glücklich, reizt durch den Eifer, mit welchem er darstellt, durch die Frankheit, mit der er sich gegen Andersdenkende ausspricht, aber im Ganzen macht er durch seine Unruhe, durch sein verworrenes Citiren, wie eben Kapp auch, einen wüsten Eindruck. Im ersten Beitrag lag ihm vorzüglich daran, das Mißverständniß zu bestreiten; als ob der Systematik der Natur die Succession des Werdens ihrer Erscheinung widerspreche; im zweiten, die Oken'sche Zeugungstheorie des Menschen, daß er aus dem maritimen Urschleim in einer unbestimmten Menge von Exemplaren als ein Gewimmel embryonischer Blasen hervorgegangen, dialektisch und empirisch durchzuführen.

Die Hegel'sche Schule muß und wird allmälig auch die Naturphilosophie ihres Meisters weiter ausbilden. Daß dies noch nicht geschehen, liegt unstreitig theils in dem Bewußtsein, ohne empirisches Studium nichts darin leisten zu können, also in der ehrenwerthen Scheu, die Speculation nicht durch Blößen in den Kenntnissen von Neuem in Verruf zu bringen; theils in der Vollständigkeit, mit welcher Hegel, wenn auch nur erst im Grundriß, die

Idee der Natur bereits aufgestellt hatte. Zur Zeit, als Schelling durch seine Hypothesen die Speculation für die Naturwissenschaft befruchtete, war eine solche Abgeschlossenheit noch eine vage Voraussetzung. Man durfte sich das Experimentiren mit dem Gedanken eher erlauben. Doch vor allen Dingen vergesse man nicht, daß die Naturwissenschaft damals eine Epoche feierte, deren Entdeckungen der Schelling'schen Philosophie, die sie in aller Frische aufnahm, den größten Glanz verliehen. Unter solchen Umständen ist es sehr wichtig, daß gegenwärtig als zweiter Theil der Hegel'schen Encyklopädie die Naturphilosophie Hegel's von Professor Michelet (696 Seiten) herausgegeben ist. Michelet hat aus den Heften Hegel's, wie Gans zur Philosophie des Rechts, Zusätze zu dem schon bekannten Text gearbeitet. Der Werth dieser Zusätze besteht vorzüglich darin, uns mit den Quellen bekannt zu machen, aus denen Hegel in empirischer Beziehung schöpfte. Außer den Deutschen, wie Lichtenberg, Treviranus, Link, Heim, Willdenow, Ebel, Autenrieth, Schultz, Humboldt, Goethe u. s. w. sind es vorzüglich Franzosen, wie Lagrange, Laplace, Biot, Bichat u. s. f. Diese Auszüge sind dann oft von populär gehaltenen Auseinandersetzungen begleitet, welche sie der strengen Begriffsbestimmung des Textes leicht verknüpfen.

Wenn wir dem Herausgeber für die Mühe, mit welcher er seinem Geschäft sich unterzogen, auf's Aeußerste dankbar zu sein Ursach haben, wenn wir es ihm namentlich Dank wissen, daß er die Ungenirtheit des mündlichen Ausdrucks von Hegel aufzunehmen sich nicht gescheut hat, so können wir doch nicht umhin, einige Puncte seiner

Vorrede näher zu beleuchten. S. 1 spricht er von einem „aus frühester Jugend stammenden Freundschaftsbunde" zwischen Schelling und Hegel. Ob Schelling nicht dagegen etwas zu erinnern hat? Hegel war schon Doctor der Philosophie, als Schelling, der um fünf Jahr jüngere, erst Student ward und nun erst lernten sie sich kennen. Kann man dies wohl einen aus frühester Jugend stammenden Bund nennen? — Weiterhin soll dieser Bund „in Jena zu öffentlicher Wirksamkeit erstarkt" sein. Dies würde voraussetzen, daß er zuvor als ein privater Bund bestanden hätte. Aber außer einigen Briefen, welche Hegel mit Schelling 1796 wechselte, waren Beide bis 1801 ohne Verbindung. Dann soll dieser Freundschaftsbund „im kritischen Journal der Philosophie den Boden erkämpft haben, auf dem Hegel das umfassendste Gebäude der Wissenschaften aufführen konnte, das, außer den Schriften des Aristoteles, seines Gleichen nicht aufzuweisen hat." Im kritischen Journal hat aber Schelling nichts geschrieben, als ein spöttisches Gespräch über Reinhold, worin er über diesen ziemlich dasselbe sagte, was Hegel am Schluß seiner Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems gesagt hatte, außerdem einen kleinen Aufsatz über Dante in philosophischer Beziehung, in welchem er sich den damals durch das Athenäum aufgekommenen Vorstellungen über Mythologie anschloß; alles Uebrige rührt von Hegel her. Auf diesem Boden hat also der „Bund" der Freunde nichts, sondern nur Hegel etwas aufgeführt. Schelling suchte vielmehr gleichzeitig, während das kritische Journal erschien, in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, sein eignes Journal zu besitzen. Wenn nun

aber dieser Bau dem des Aristoteles verglichen wird, so müssen wir gestehn, daß dies eine jener stereotypen Phrasen der Berliner Hegel'schen Schule ist, welche gemach wegen ihrer nichtssagenden Allgemeinheit und Wohlfeilheit unleidlich werden. Mein Gott, hat denn nicht Kant auch ein umfassendes Gebäude aller Wissenschaften aufgeführt, das sich neben dem Hegel'schen ganz wohl kann sehen lassen? Welche Sphäre der Wissenschaften hätte Kant denn nicht bearbeitet, nicht mit Erfolg weiter gebracht? — Ferner wird S. IX versichert, Hegel's Polemik „gegen die atomistische und materialistische Auffassungsweise der Natur fange an, ihre Wirkungen zu äußern." Allein diese Polemik ist gar keine Hegel besonders eigenthümliche. Schelling gehört sie recht eigentlich an. Er war es vorzüglich, der die Consequenzen der Kant'schen Dynamik zog. Aber nun fährt Michelet fort: „So ist der Schallstoff bereits verschwunden." Welcher Schallstoff? Als Hypothese, ohne einen Werth darauf zu legen, hat man vor Jahren einmal von einem solchen gesprochen, aber so, wie vom Wärmestoff, Lichtstoff u. s. w. ist nie von ihm die Rede gewesen. Weiter heißt es: „Selbst die Newton'sche Farbenlehre ist erschüttert worden." Aber doch nicht durch Hegel, sondern doch wohl durch Goethe? Warum gerade Dinge hervorheben, in denen Hegel's Eigenthümlichkeit nicht liegt?

Michelet setzt sodann das Verfahren der speculativen Naturwissenschaft im Unterschied von der empirischen Erkenntnißweise auseinander, wobei er S. XIII ff. das logische Moment von dem Natursein, wenigstens dem Ausdruck nach, wohl zu sehr trennt und bei Unkundigen leicht den Mißverstand veranlassen könnte, als bestehe das

Geschäft der Naturphilosophen nur darin, für logische Kategorieen entsprechende Naturexistenzen äußerlich aufzusuchen. Er berührt dann einen wichtigen Punct S. XX, daß nämlich der hauptsächliche Irrthum der ersten Ausgabe der Encyklopädie und des darin enthaltenen Abrisses der Naturphilosophie darin liege: „die höheren Verhältnisse einer Sphäre den niederen vorangeschickt zu haben, z. B. in der Mechanik Druck, Fall, Stoß und Trägheit auf die allgemeine Gravitation folgen zu lassen, in der Physik die endlichen Verhältnisse, specifische Schwere, Cohäsion, Klang und Wärme, in die individuelle Physik der Gestalt hineingearbeitet zu haben u. s. w." Dieser Irrthum kommt in Hegel's Naturphilosophie noch mannigfach vor. Hegel selbst änderte daher beständig. Man vergleiche z. B. den Gang, den er in der Physik des Unorganischen in der Skizze genommen hat, welche die Propädeutik S. 174. ff. enthält. Indem er sich aus der damaligen verständigen Beschränktheit der exacten Gelehrsamkeit und der phantastischen Rohheit des Schellingianismus, gegen welche Schelling 1809 sich selbst so derb erklären mußte, herausarbeitete, fiel er noch oft in Wiederholungen, weil er zuweilen dasselbe Moment nach zwei Seiten hin unter verschiedene Begriffe vertheilte oder die concrete Allgemeinheit mit der abstracten verwechselte. Hier ist die Hauptverwechselung die der Physik der allgemeinen Individualität mit der der totalen. Abgesehen davon, daß der Ausdruck Individualität hier sehr unbequem und schwerverständlich ist, so mußte die Individualität, welche Hegel allgemeine nennt, an die Stelle der totalen treten, die Physik der besonderen Individualität aber den Anfang machen. Denn speci-

fische Schwere, Cohäsion u. s. f. sind für die Physik eben so abstracte Bestimmungen, als Raum und Zeit für die Mechanik. Die freien physischen Körper dagegen, worunter Hegel die Sterne versteht, die Elemente und der elementarische Proceß enthalten alle Bestimmungen der specifischen Schwere, der Cohäsion, des Magnetismus, der Electricität u. s. w. als untergeordnete Momente in sich. Hegel unterscheidet ausdrücklich die chemischen Elemente von den tellurischen. Aber wie sollen diese ohne jene bestimmt werden? Wie soll ich sagen, was Luft, Feuer, Wasser und Erde ist, wenn ich nicht vorher weiß, was ein Gas, was Sauerstoff und Wasserstoff ist? Hegel setzt ganz richtig das Gewitter als die concentrirte Totalität des meteorologischen Processes, der selbst zur Erzeugung von Atmosphärilien fortgehe — aber wer erwartet wohl daraus den Uebergang zum Begriff der specifischen Schwere? §. 288. spricht ausdrücklich schon von der Erde als der fruchtbaren Individualität — die aber gänzlich bis zur Organik hin vergessen wird. Machen diese Begriffe den letzten Abschnitt der Physik aus, — gerade wie die absolute Mechanik das Ende der Mechanik überhaupt —, so ist der Uebergang in die Organik ein natürlicher, während er jetzt, aus dem Begriff des chemischen Processes heraus, ein gezwungener bleibt. Alle diese Bestimmungen des Magnetismus, der Elektricität, des Chemismus und der mit ihnen zusammenhängenden Gestaltung des Unorganischen sind als Polaritätsverhältnisse die Reflexionsphäre der Physik, welche in den substantiellen Mächten der Gestirne und ihres meteorologischen Processes zu bloßen Accidenzen werden und an ihnen den Grund ihres Entstehens und

Bestehens haben. Die Organik reicht nicht mehr auf die übrigen Weltkörper hinüber, wie Mechanik und Physik thun, sondern beschränkt sich im Besondern auf die Erde. So kommt es denn, daß Hegel im Begriff des Lebens der Erde S. 457 wieder von der Atmosphäre handelt, wie er es S. 178 ff. auch schon gethan, während bei einer genaueren Fassung des Verhältnisses des meteorologischen Processes überhaupt hier eine größere Bestimmtheit seiner tellurischen Modification in Bezug auf die Gestalt der Erde eintreten konnte.

Es kann hier nicht der Ort sein, näher auf die Sache einzugehen. Wünschenswerth wäre es gewesen, wenn der Herausgeber diejenigen Sätze, welche er dem Jenenser zwischen 1804 — 6 geschriebenen Hefte entlehnt hat, wie in der von ihm veranstalteten Geschichte der Philosophie, mit einer angefügten Jahreszahl bemerklich gemacht hätte. An dem poetisch mystischen Tone oder an dem Parallelisiren erkennt man sie zwar bald heraus. Aber der Schwachen wegen würde eine strengere Markirung doch sehr nützlich gewesen sein, da eben diese Analogien zwar geistreich, jedoch oft gehaltlos waren, wie denn Schelling in den Aphorismen, in den Jahrbüchern der Medicin, die er mit Marcus herausgab, seine letzten Worte, die wir von ihm über diesen Gegenstand haben, ganz und gar in eine solche Poesie zerfahren ließ. So construirt z. B. Hegel S. 442 ganz in dieser Weise die Welttheile so, daß Afrika der lunarische, das gediegene Metall, Asien der bakchantisch kometarische, Europa der vernünftige sein soll! Europa und, wie angedeutet wird, in Europa Deutschland ist somit der eigentlich planetarische oder auch wohl solarische Welttheil (fast wie

jener Anhänger von Carus, Klencke, in seinem Grundriß der Anthropologie es macht). Amerika, Oceanien werden als schwächliche Potenzen bei Seite geworfen.

Wir hoffen nichts destoweniger, daß diese Michelet'sche Ausgabe der Naturphilosophie viel dazu beitragen wird, das Vorurtheil zu verscheuchen, als ob Hegel nicht mit der Sache vertraut gewesen sei, nicht die nöthigen Kenntnisse gehabt habe. Druckfehler, wie: sympathetischer Nerv, statt sympathischer Nerv kann man Hegel so wenig als dem Herausgeber zurechnen. 577 wird gesagt, daß man „im Herzen keine Nerven findet." Dies ist falsch, aber es kommt darauf an, wann Hegel dies schrieb, denn gezweifelt ist früherhin vor Scarpa daran worden. Doch hängt die Bedeutung eines solchen Meisterwerks nicht von solchen Einzelheiten ab, so wenig als eine Pockennarbe ein sonst edles Gesicht zu entstellen vermag.

XVI.

Steffens Christliche Religionsphilosophie. 1839—40.

Die Philosophie des Christenthums von Steffens ist das umfassendste wissenschaftliche Werk, welches wir von ihm empfangen haben. Alles, was er früherhin monographisch erarbeitet hat, drängt sich darin zu einem letzten Abschluß zusammen. Seine Naturansicht wie seine Geschichtsbetrachtung streben darin zur vollkommensten, allseitigsten Vereinigung. Im Detail begegnen wir deshalb lauter wohlbekannten Aeußerungen, wie sie uns aus der „inneren Naturgeschichte der Erde“, aus der „neueren Zeit und wie sie geworden“, aus den „Carricaturen des Heiligsten“, aus der „Anthropologie“, aus den „Schriften Alt und Neu“, der „falschen Theologie“, den „Polemischen Blättern“ u. s. w. längst vorliegen. Auch die Manier ist dieselbe geblieben. Steffens bespricht mehr einen Begriff, als daß er ihn entwickelte. Die Ruhe der Untersuchung schlägt in die rhetorische Gewaltsamkeit über. Eine emphatische Versicherung, ein kategorischer Impe=

rativ, eine paradoxe und brüske Frage brechen plötzlich die angefangene Reihe der Schlüsse ab. Der Mangel an dialektischer Continuität bringt jenes reizende Durcheinander von Geologie und historischer Intuition, von Botanik und Psychologie, von Zoologie und Theosophie hervor, welches uns bei Steffens so außerordentlich unterhält, so lange nicht das Bedürfniß nach einem tieferen Ernst der Forschung uns gerade dies Fahrige, Zerstreuende, von dem punctum saliens Ablenkende, langweilig macht.

Allein der wohlbekannte Inhalt der Steffens'schen Ansichten wird hier zu einer Höhe erhoben, welche sie selbst als relativ neu erscheinen läßt. Sie sollen in jeder Beziehung ihr Verhältniß zur christlichen Religion darlegen und Steffens spricht selbst sehr entschieden die Ueberzeugung aus, daß nur auf dem von ihm versuchten Wege eine gründliche Versöhnung zwischen Philosophie und Christenthum möglich sei. In Betreff der Form aber hat sich Steffens einer lobenswerthen Einfachheit beflissen. Die Hastigkeit, Vagheit, ja, desultorische Wüstheit, der er sonst wohl unterliegt, ist einer größeren Ordnung und Bestimmtheit gewichen. Ein wohlthuendes Streben nach Verständigkeit zeigt sich auf jeder Seite. Mitunter hebt der alte Tumult wieder an, wenn Steffens seine Lieblingsphrasen: „innerste Bedeutung, tiefste Eigenthümlichkeit, verborgene Bedeutung u. dgl. m." losläßt, allein bald scheint er selbst Ueberdruß daran zu empfinden und geht zu einer schlichteren, gehaltneren Weise fort. Daß in dem nachdenklichen Greise der jugendliche Sinn, die jugendliche Energie noch regsam sind, kann übrigens nur erfreuen.

Wenn wir es versuchen, aus den vielen Wiederholungen, aus dem bunten Mosaik der Debatte, den eigentlichen Kern herauszuziehen, so scheint er uns folgender zu sein.

Gott ist nach Steffens, der sich gleich wie der dramatische Dichter medias in res stürzt, ohne allen Zweifel die Liebe. Als solche ist er der absolute Wille. Im Wesen der Liebe liegt die Offenbarung für ein anderes Dasein, welches jedoch nicht aus der Einheit mit Gott herausgeht, in welchem vielmehr Gott sich selbst erkennt und sich deshalb darin bestätigt. Für dies in Gott von Gott gesetzte Dasein ist deshalb die Liebe wiederum das Höchste. Der Vater ist dies nur, insofern er den Sohn zeugt. „Der Geist geht aus vom Vater und vom Sohne, denn er führt das Daseiende zu seinem ewigen Anfang zurück und setzt mit dem Anfang im Werdenden den Schluß" (I, 146).

Weil Gott also seinem Wesen nach persönlich ist, so soll (und muß) es auch der Mensch sein. Die Natur, das sinnliche Dasein in seiner Totalität, hat keinen andern Zweck, als die Existenz der menschlichen Persönlichkeit zu vermitteln. In ihr findet sie das Ziel ihrer Metamorphosen. Die Teleologie als die Lehre von dem Willen Gottes, wie er auch für die Natur der letzte Zweck ist, ist deshalb nothwendig, um nicht durch die Natur über ihre Bedeutung sich täuschen zu lassen. Die Natur kann aus einer dürftigen Teleologie freilich niemals verstanden werden, wohl aber aus derjenigen, welche sie selbst in ihrer inneren Einheit mit der Persönlichkeit begreift. Die Natur ist allerdings nicht für sich als Selbstbewußtsein persönlich, aber an sich ist sie persönlich,

insofern die menschliche Gestalt als ihr Triumph über sich selbst das Resultat ist, welchem sie durch alle Stufen ihrer Bildung hindurch sich entgegen ringt. Man mißkennt daher die Natur gänzlich, wenn man sie ohne ihre Einheit mit der Persönlichkeit des Menschen aufzufassen unternimmt; aber man mißkennt auch den Menschen, wenn man ihn ohne seine Einheit mit der Natur begreifen will.

Der Mensch ist also Persönlichkeit. In diesem Begriff liegt einmal das Fürsichsein; zweitens die reale Möglichkeit der Identität mit andern Persönlichkeiten, eine Identität, welche nicht nur in der beschränkten Form der Gemeinsamkeit mehrer Willen, sondern in der ihrer wesenhaften an sich schon gesetzten Einheit zur Erscheinung kommen kann: diese Einheit ist die Liebe und aus ihr ergibt sich als die andere Seite der Religionsphilosophie die Ethik. Steffens macht daher hier in vielerlei Wendungen immer folgenden Weg durch: 1) er verselbstständigt das persönliche Subject. Die Persönlichkeit ist schon die bestimmtere Fassung des Willens; aber die concrete Persönlichkeit ist durch ihre Leiblichkeit Individualität; sie hat Bestimmungen in sich, welche eben nur ihr, keiner andern Persönlichkeit, unmittelbar d. h. durch die Natur inhäriren und welche deshalb als solche unmittelbar sind. Eine solche ausschließende Eigenheit ist zunächst das Temperament, denn wenn auch ein Anderer dasselbe Temperament hat, wie ich, so habe ich es doch wieder in einer ganz eigenthümlichen, gerade mir angehörenden Weise. Mit dem Temperament ist deshalb das Talent auf das Engste verknüpft, denn das Talent hat ein unmittelbares Ver-

hältniß zur objectiven Welt, was ohne bestimmte psychische Einseitigkeit nicht denkbar ist. Diese Eigenthümlichkeit des Talentes kann wie die des Temperamentes auch bei Anderen, als mir, angetroffen werden, aber nicht in derselben Weise; eine abstracte Congruenz zweier Persönlichkeiten ist nicht darin möglich. Dasselbe ist endlich der Fall mit der Sprache, denn, wenn ich dieselbe auch mit Andern theile, so tritt doch in mein Sprechen meine Modification, meine individuelle Specification ein. Alle diese Bestimmungen der concreten Persönlichkeit münden aber zuletzt in der Eigenthümlichkeit der Race als ihrem sie in der Erscheinung bedingenden Naturgrunde, denn die Race ist die massenhafte Individualisirung der Menschheit und die Eigenthümlichkeit eines Temperamentes und Talentes, einer Sprache, kann am Ende nur aus ihrem Typos begriffen werden, dessen Zeugung sich in die Urgeschichte der Erde verliert. Steffens hat vollkommen Recht, in den angegebenen Momenten das Wesen der individuellen, also untheilbaren und, ohne Vermittelung der Bildung, für sich bleibenden Eigenheit zu sehen.

2) Allein damit würde er es nur zur Position einer Atomistik der Persönlichkeiten bringen. Jede würde, aus ihrer Race heraus, sich durch die Eigenartung ihrer Leiblichkeit, ihres Temperamentes, ihres Talentes und Darstellens, zu einer für die andern unzugänglichen Welt machen. Steffens liebt auch für diese Isolirung die Bezeichnung der Abgeschlossenheit eines jeden dieser Kreise wie der totalen Persönlichkeit als ihrer sie concentrisch integrirenden Monas. Fixirte sich die Individualität als

pure Individualität, so würde nur ein Haufen sich ausschließender, einander im Innersten fremder Subjecte entstehen. An Einheit, außer einer formalen, quantitativen, wäre nicht zu denken. Daher negirt Steffens diese abstracte Position durch die Position der Liebe als des Principes, die Individualität auch in ihrer substantiellen Allgemeinheit, im Denken und Wollen zu manifestiren. Diejenige Individualität erst wäre krankhaft zu nennen, welche in der punctuellen Discretion beharren wollte. Insofern aber die Individualität ihre Eigenheit in der Allgemeinheit verklärt, oder, um in Steffens Terminologie zu reden, bestätigt, erreicht sie erst sich selbst in ihrem Wesen, denn Denken und Wollen sind ihr eben sowohl immanent, als die qualitative Naturdifferenzirung. Man würde Steffens daher ganz mißverstehen, wenn man seine Lehre von der Eigenthümlichkeit so deuten wollte, als müsse sie gegen die Allgemeinheit des Denkens und Wollens sich schlechthin negativ verhalten. Steffens will keine Vergötterung der Individualität, wenngleich er in seiner rhetorischen Extase oft an eine solche anstreift, namentlich wo er die Verkennung der Individualität, als des unerschöpflichen, vor aller Reflexion liegenden, unbewußten, dem Subject selbst geheimnißvollen Naturgrundes bekämpft. Er hat das richtige Bewußtsein über seine Lehre, daß in dem Allgemeinen das Einzelne nicht abstract vernichtet, sondern in der Identität mit ihm erhalten bleibt und daß die Eigenthümlichkeit als solche der Ausgangspunct aller heiteren, lebensvollen Mannigfaltigkeit ist.

Diese beiden Gedankenreihen, einerseits das Subject bis an die Grenze der Eigensinnigkeit zu individualisiren,

andererseits die Sprödigkeit der Individualität in ihre ihr selbst inwohnende Allgemeinheit aufzulösen, oder, wie Steffens sagt, in der Liebe zu erweichen, variirt Steffens in den mannigfachsten Modulationen und hat sich dabei eine Menge von stereotypen Wendungen angewöhnt, welche im Bereich der strengen Wissenschaftlichkeit oft predigerhaft klingen, die wir aber als Gewohnheiten hinnehmen und ihm nicht weiter anrechnen wollen, so lange er damit nicht geschmacklos wird, was seinem Eifer wohl mitunter begegnet. Der Hauptmangel liegt hier nur darin, daß Steffens die objective Vermittelung zwischen der individuellen Subjectivität und der geistigen Allgemeinheit zu sehr versteckt, vergißt, umgeht, ignorirt. Er springt von dem Individuellen zum Allgemeinen ab; er geht nicht, um das fatale Wort zu gebrauchen, das jedoch Steffens selbst gegenwärtig auch zum öfteren anwendet, dialektisch über. Gewiß ist der Gedanke der Liebe es werth, uns zu entzücken. Es wäre die Sünde gegen den heiligen Geist, daran zu zweifeln. Die Liebe ist das absolute δὸς μοὶ ποῦ στῷ, um die Welt der Endlichkeit aus den Angeln zu heben. Die Liebe ist der wahrhafte Geist selbst, die Mutter aller gottgefälligen Begeisterung. Allein in der Wissenschaft kommt es nicht auf den abstracten Preis ihrer Herrlichkeit, nicht auf die enkomiastische Schilderung, sondern auf die bestimmte Entwickelung an, welche, was die Liebe ist, uns in gesonderten Gestalten und deren innerem Verhältniß zu einander zeigt. Man kann Steffens den Vorwurf nicht ersparen, daß er in das Wort: Liebe, alle concrete Persönlichkeit zu flach und schnell verflüchtigt, statt sie den organischen Läuterungsproceß stufenweise durch-

machen zu lassen. Es ist nicht unrichtig, was er sagt, allein es befriedigt das Erkennen nicht, dem es nicht um sentimentale Erregung, sondern um die entwickelte Gewißheit der Wahrheit zu thun ist.

In das tiefere religiöse Gebiet macht Steffens den Uebergang durch die Unterscheidung der Egoität von der Individualität. Wenn diese das Organ des freien Geistes werden kann und soll, so ist das Selbst, welches und wenn es sich für sich festhält, was an sich gar nicht in seinem Begriffe liegt, das Princip der Sünde. So ungefähr verstehe ich die Metaphern, in welche Steffens größtentheils die Genesis des Bösen einhüllt, und finde nichts dagegen zu erinnern. „Die Sünde ist die sich selbst aufhebende Freiheit". Durch sie wird denn auch die Persönlichkeit selbst verzerrt und es scheint dem Menschen, als ob eine fremde Gewalt seiner sich bemächtige. Allein nun kann Steffens nicht umhin, die Vorstellung einer antiquirten Orthodoxie, welche jetzt nicht mehr den rechten Glauben enthält, heranzuziehen und recht in's Breite auszumalen, die Vorstellung eines geheimen Zusammenhanges zwischen der Sünde des Menschen und dem Uebel in der Natur, auch außerhalb des menschlichen Organismus. Ich habe die Richtigkeit dieser Vorstellung schon mehrfach, besonders aber in einer Abhandlung: über die Verklärung der Natur, im ersten Bande meiner Studien, Berlin, 1839, auseinandergesetzt und mag das dort Gesagte hier nicht wiederholen. Die Schelling'sche Philosophie mußte allerdings dieser Vorstellung besonders günstig sein, weil in ihr der Unterschied von Natur und Geist nur als quantitativer genommen, das Absolute nur als absolute Vernunft,

nicht als absoluter Geist bestimmt wurde. Steffens erblickt in der Katze, welche mit der Maus spielt, nicht die reine Naturnothwendigkeit, sondern die dämonische Infection der Natur mit dem bösen Willen des Menschen. Schiebt man poetisch den Thieren bei ihrem Verfahren Bewußtsein unter, indem man von einer in ihnen dämmernden Persönlichkeit spricht, so kommt man zu solchen Consequenzen, welche der Weltgeist auf der Stufe des Indischen Volksgeistes mit allen ihren Abenteuerlichkeiten schon längst als eine Religion ausgestaltet hat, der wir jetzt vom Standpunct des Christenthums nur eine untergeordnete, relative Wahrheit zugestehen können. Wie ein Naturforscher sich in solchen Behauptungen gefallen kann, ist nur aus dem Poeten in ihm erklärbar, denn an der Nothwendigkeit der Naturphänomene zweifeln oder sie durch eine wunderbare ethische Trübung noch unbegreiflicher machen, heißt an der Vernunft, an der göttlichen Gesetzmäßigkeit der Natur zweifeln. Hätte der Wille des Menschen die Natur wirklich alterirt, so müßten wir aus der Wissenschaft derselben immer erst diese menschliche Deformation abziehen; wir hätten dann eine doppelte Buchhaltung für sie einzuführen, um das reine Naturfactum von dem satanisch modificirten zu trennen. Gegen solche Ungedanken hatte die ältere Oekonomie der Natur einen viel größeren Werth, welche z. B. die Raubthiere nicht als Thiere ansah, die eigentlich Gras fressen oder gar nicht da sein müßten, sondern das eigenthümliche für die harmonische Ordnung des Ganzen unentbehrliche Geschäft derselben auszuspüren bemüht war.

Die Nothwendigkeit, von der Sünde durch Gott erlöst zu werden, findet Steffens ganz richtig darin, daß

das Gute als das Wesen der Freiheit der Wille Gottes ist. Da nun die Sünde die durch die Freiheit gesetzte Negation der Freiheit ist, so ist die Negation dieser Negation als die Wiederherstellung der Freiheit nach ihrer Wahrheit nicht nur das Thun des Menschen, sondern eben so sehr Gottes, denn die Existenz der wahrhaften Freiheit ist ja, auch in der Erscheinung des menschlichen Thuns, die Realität des göttlichen Willens. Nicht aber auf die Aeußerlichkeit der That oder, nach Steffens Terminologie, auf die irdische That kommt es an, vielmehr auf den Glauben d. h. auf die freie, uneigennützige Einheit des einzelnen menschlichen Willens mit dem göttlichen. Diese Einheit ist die Sache, welche denn auch in Werken sich zu offenbaren nicht mangeln wird; aber die Werke sind erst das secundäre, das wiewohl sehr wichtige Zeugniß der primitiven Einigung. Weil Gottes Wille der Wille des Menschen sein soll, so muß Gott selbst als Mensch die Wirklichkeit der Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen darstellen; er muß zeigen, daß die Persönlichkeit in ihrer individuellen Form für die Realisirung des göttlichen Willens keine absolute Hemmung zu sein vermag. Der Gottmensch ist die Gott selbst adäquate Persönlichkeit und damit das richtende Maaß jeder erscheinenden Persönlichkeit.

Wir wollen uns nicht bei Einzelheiten dieser Soterologie verweilen, sondern mit der Anerkennung, daß Steffens gerade hier mit recht viel Gründlichkeit und deshalb Liberalität verfahren ist, zu seiner speciellen Christologie fortgehen, welche ziemlich alles das wiederholt, was Steffens in seinem Buch von der falschen Theologie und dem wahren Glauben darüber geäußert hat. Wäh-

rend er sonst die Erscheinung von dem Wesen in Beziehung auf das Accidentelle, was der Erscheinung durch die mannigfache Bedingtheit ihres Hervortretens anhaften kann, unterscheidet, geht er hier von dem Satz aus, daß die Form von dem Wesen untrennbar sei. Diese Bestimmung ist im Allgemeinen richtig. Auf Christus angewendet kann der Gottmensch nur in menschlicher Gestalt zu einer Zeit erschienen sein, in welcher sowohl der Ethnicismus als der Monotheismus sich ausgelebt hatten, also auch nur an einem Orte, welcher für die verschiedensten bis dahin bestandenen Religionen den absoluten Punct der Verknotung enthielt, aber nicht nur in einer aggregathaften Einheit wie Rom, oder durch Kunst und Philosophie conventionell verbundenen Masse, wie Alexandria, sondern mit der bestimmten, prophetischen Richtung auf eine religiöse, Alles umwandelnde Manifestation, wie Jerusalem. Wir geben Steffens vollkommenen Beifall, wenn er Christus den absoluten Wende- und Mittelpunct der Weltgeschichte nennt. Aber Steffens meint die Unzertrennlichkeit der Form von dem Wesen so, daß er alles von Christus Erzählte zur nothwendigen Form des Wesens rechnet. Er stellt das Dilemma auf: man müsse Christus entweder mit allen seinen Wundern annehmen oder verwerfen; mit der Verwerfung aber der Wunderwelt trete man aus dem Christenthum heraus. Der poetische Sinn ist es nicht allein, der Steffens an die Wunder fesselt, es ist auch ihre religiöse Weihe, die Andacht, welche sie in Tausenden entzündet haben. Die gemeine rationalistische Interpretation der Wunder ekelt ihn als eine Degradation derselben an; die gemeine supernaturalistische, welche das

Wunder, weil es ein Wunder ist, gedankenlos in der Zufriedenheit des Erstaunens darüber gelten läßt, genügt seinem wissenschaftlichen Triebe zu wenig.

Die Straußische Lösung dieses Gegensatzes verwirft er, weil sie den Begriff der Mythe mißverstanden habe, der für das Christenthum keinen Sinn mehr habe. Strauß kann jedoch sagen: „auf den Namen kommt es mir nicht an; beweist mir meinen Irrthum in der Sache. Ich habe Erzählungen vor mir, welche voller äußerer und innerer Widersprüche sind. Versuche ich mir dies Widerspruchsvolle durch den Naturalismus zu erklären, so gerathe ich in noch größere Widersprüche und muß also abstehen. Versuche ich aber einen übernatürlichen, der uns bekannten Welt absolut fremden Ursprung vorauszusetzen, so begegnet mir dasselbe. Was soll ich nun thun? Soll ich mich einem theoretischen Quietismus überlassen und mich mit dem abstracten Glauben beruhigen, daß es einmal nicht anders sei und daß die Wissenschaft hier nur zu dem Resultat zu gelangen vermöge, nicht Wissenschaft sein zu können? Oder soll ich, solche des freien Menschen unwürdige Feigheit aufgebend, einen andern Weg ersinnen? Wie, wenn auf einem historischen Grunde das durch Christus vermittelte Bewußtsein in der christlichen Kirche der lückenhaften, spärlichen Tradition von seinem Leben aus seiner Idee heraus eine solche Ausgestaltung gegeben hätte? Wie, wenn auf diesem Wege die Ehre der Tradition bei dem Verstande wie bei der Vernunft gerettet werden könnte? Wie soll ich nun diese unbewußte That des ursprünglichen christlichen Bewußtseins nennen? Symbolisiren wäre zu wenig, denn es handelt sich um Facta und Dicta; Alle=

gorisiren wäre unwahr, denn es fand bei diesem Produciren keine Absicht statt; Dichtung im gewöhnlichen Sinne war es auch nicht, denn es war nicht die freie, sondern die durch den sachlichen Gehalt bestimmte Production. Da nun Mythe für die ethnischen Religionen ein solches Produciren bezeichnet, so habe ich diesen Ausdruck auch für die Gestaltung passend geglaubt, welche sich das primitive christliche Bewußtsein von seinem Wesen in Bezug auf seine erste geschichtliche Erscheinung gegeben hat."

Steffens hat nicht beachtet, daß Strauß die Kritik der uns erzählten Geschichte Christi von dem Begriff der Idee Christi scharf unterscheidet, wiewohl der letztere der innere Grund ist, der in der ersteren zu Tage kommt. Steffens liegt es, da er eine Teleologie als Lehre von dem göttlichen Willen aufstellt, ganz nahe, die Absolutheit der Persönlichkeit in der Heiligkeit, in der vollkommenen Liebe zu erblicken, welche die freie Erfüllung des göttlichen Willens als des Gesetzes ist. Er thut dies auch. Allein er will zugleich mit der Absolutheit des Willens eine absolute Durchdringlichkeit der Natur durch den heiligen Willen in der Weise behaupten, daß er den Willen auch als Willkühr, als von den Gesetzen der Natur losgebundenen setzt. Diese mit der Natur beliebig schaltende Willkühr, welche z. B. Wasser in Wein verwandelt oder einen Sturm plötzlich aufhören macht, will er aber wieder als ein Gesetz behaupten, zu welchem insbesondere die strenge Naturwissenschaft hinleiten werde. Er geht nämlich zu der kühnen oder vielmehr kecken Theorie fort, daß die Wunderwelt in der Erscheinung Christi,

dies Fremde in der Geschichte, die wahrhafte Wirklichkeit, die gemeine Wirklichkeit dagegen die Entfremdung von derselben sei. Die Wissenschaft werde allmählig dahin gelangen, das, was in der Geschichte Christi als Ausnahme erscheint, als die Nothwendigkeit selbst zu begreifen, welche dermalen nur durch die Krankheit der Intelligenz, den Irrthum, und des Willens, das Böse, verunstaltet und verdüstert sei. D. h. Steffens will das Wunder doch nicht als Wunder, kann aber, da ihm der Beweis fehlt, einstweilen nur durch Hypothese und Analogie die Existenz desselben als der wahrscheinlichen Realität plausibel machen. Die Hypothese stützt sich bei ihm darauf, daß Natur und Persönlichkeit an und für sich Eines sein müssen. Diese Voraussetzung wird ihm keine tiefere Philosophie bestreiten; Kant drückte sie z. B. in dem Postulat aus, daß die Organisation der Natur der Verwirklichung des Guten nicht widersprechend gedacht werden könne, weil das Gute der absolute Zweck der Welt sei. Allein gerade in der Einheit der Persönlichkeit mit der natürlichen Individualität liegt auch die Anerkennung der Nothwendigkeit der Naturgesetze. Diese Einheit existirt unmittelbar in jedem Menschen, wer er auch sei, auch im rohesten Natursohne wie im raffinirtesten und culturstrotzenden Verbrecher. In jedem Menschen ist die Natur über sich hinausgegangen und der Geist die Macht über sie geworden. Dies Hinaussein über die Natürlichkeit ist aber als unmittelbares noch gar nicht That des selbstbewußten Willens. Die Heiligung des Willens hat mit einer Herrschaft über die Natur, welche die Gesetze derselben aufhöbe, nichts zu thun.

Es führt zu einem für uns irreligiösen Magismus, wenn man von der Heiligung solche Effecte erwartet. Es ist dies wiederum der alt Indische Standpunct, nach welchem durch die Strenge der Askese die Gewalt erworben werden kann, beliebig zu schaffen; der Indische Büßer kann aus seiner transcendenten Macht, wie Colebrooke sie nennt, selbst Götter produciren. In der römisch-katholischen Kirche hat sich dieser Standpunct breit genug wiederholt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man jetzt nur Görres' Geschichte der christlichen Mystik zu lesen, welche ich früherhin einer ausführlichen Kritik in dieser Beziehung unterworfen habe. Man braucht also Steffens darin gar nicht zu widersprechen, daß die Natur, welche sich im menschlichen Organismus aus ihrer Weitschichtigkeit individuell zusammenfaßt, mit dem Geist an und für sich identisch ist, aber man muß ihm darin widersprechen, diese Einheit als eine solche zu denken, welche in ihrer Absolutheit die Natur vernichte. Auch für Christus haben wir nichts Anderes zu denken, als daß die Natur ihm das absolute Organ der äußeren Wirksamkeit war; über die gesetzmäßigen Hemmungen, welche dem subjectiven Geist dadurch entstehen, schlafen zu müssen, Hunger und Durst, Müdigkeit u. s. f. zu empfinden, beklagt er sich nirgends, als über etwas, das nicht sein sollte. Die Heilung Kranker ist keine Vernichtung von Naturgesetzen, vielmehr eine Bestätigung derselben, denn absurde Wunderkuren, z. B. daß Christus einem Menschen ein fehlendes Glied anerschaffen habe, werden in den kanonischen Evangelien wenigstens nicht von ihm erzählt. Die Wunderbarkeit der Himmelfahrt dagegen im Sinne

der gewöhnlichen Orthodoxie ist eine Vernichtung der Natur, nicht eine Verklärung derselben.

Die Analogie, auf welche Steffens für Christus gern zurückgeht, ist die mit dem Verhältniß des ersten Menschen zur Erde. Der allgemeine Gedanke von Steffens ist wieder ganz wahr, daß wir uns eine Zeit denken müssen, in welcher der Mensch nur erst der Idee nach in Gott, nicht factisch als historische Erscheinung existirte und daß mit dem Hervortreten des Menschengeschlechts die heftigsten Revolutionen der Erdbildung als vergangene zu setzen sind. Aber Steffens spielt diesen Moment gern in ein mystisches Helldunkel hinüber, als ob die Existenz des Menschen dem Kampf der empörten Elemente in der Weise ein Ende gemacht hätte, wie etwa das Erscheinen eines Feldherrn den Streit in Zank gerathener Soldaten beschwichtigt; wie das Morgensonnenlicht das Dunkel zerstreut u. dgl. m. Eben so soll nun Christus den Kampf der Geschichte durchbrechen, die ab- und gegengöttischen Titanen gefesselt und das Reich Gottes begründet haben. Jeder Leser Steffens'scher Schriften kennt die in der That oft prachtvollen Wendungen, mit welchen dieser Dichterphilosoph solche Vorstellungen malerisch zu beschreiben weiß. Dafür soll ihm billig sein Verdienst gelassen werden; nur muß er uns erlauben, nicht bei solchen Prachtstücken der Phantasie als einem Letztern stehen zu bleiben.

Um es kurz zu sagen, worauf es ankommt, so ist dies das Verhältniß der Christologie zum Begriff der Trinität. Darum dreht sich eigentlich all' unser Streit. Mit dem Menschen haben wir angefangen. Die Unsterblichkeit wurde durch Richter in Frage

gestellt. Darauf wurde zum Gottmenschen übergegangen und der Begriff desselben von Strauß als der der Menschheit gefaßt. Hieraus ergab sich die Folge, den Begriff der Erlösung zu untersuchen, der sogleich auch zu dem des Bösen führte, und so bekamen wir Untersuchungen über die Freiheit des Menschen, wie von Fischer, über die Sünde, wie von Müller u. s. f. Insofern aber der Prozeß der Entzweiung und der Versöhnung des Menschen mit Gott den substanziellen Inhalt der religiösen Gemeine ausmacht, mußte auch auf den Begriff der Kirche übergegangen werden, wie von Rothe u. A. geschah. Damit aber stehen wir an der Schwelle unvermeidlicher Untersuchungen über die Trinität, wie sich solche auch literarisch bereits geregt haben. Und hier ist der große Wendepunct der, den Begriff des Geistes zu seinem Recht kommen zu lassen. Dies aber zu vollbringen, wird keine der kleinsten Thaten der Hegel'schen Philosophie sein und mit dieser That wird sie eine Wiedergeburt der ganzen Kirchlichkeit herbeiführen, während es den Anschein hat, als wenn sie gegen dieselbe sich eher negativ, denn affirmativ verhielte. Die Entwicklung der christlichen Kirche hat sich immer so verlaufen, daß die Momente der Trinität einseitig hervorgetreten sind, aber durch ihre eigene Dialektik sich immer wieder in das organische Maaß zurückgestellt haben. Jetzt handelt es sich darum, zu beweisen, daß das Moment des Geistes nicht ein nur accessorisches, subordinirtes ist, sondern daß erst aus ihm die andern Momente ihrer Wahrheit nach verstanden werden können. Die Christologie von Steffens steht aber noch auf dem Standpunct, welcher über dem

Sohn den Vater und den Geist relativ vergißt. Es ist immer der Heiland, den er im Auge hat, der uns mit dem Vater vermittelt und alle Fülle der Persönlichkeit in sich beschließt. Wir wollen eine der präcisesten Beschreibungen der Trinität, welche wir finden konnten, hersetzen; II, 337: „Wenn die Teleologie, indem sie den göttlichen Willen ausspricht, an die Stelle der starren Einheit einen lebendigen Gott setzt und in diesem den Vater erkennt; wenn in der Erlösung der Vater erkannt ward, so daß durch den Vater das Gesetz, welches das ganze Dasein beherrscht, durch den Sohn die Bestätigung desselben durch die Liebe, oder, was dasselbe ist, die Befreiung jeder Persönlichkeit in sich selber, verkündigt wurde, so offenbart sich durch die Einheit des allumfassenden Gesetzes und der Freiheit einer jeden Persönlichkeit, nicht ein blos abstracter Geist des Denkens, sondern ein reinigender, heiliger Geist, der freilich sich selber faßt, aber indem er vom Vater und Sohn ausgeht." Man muß bei Steffens zwischen den Zeilen lesen können, um der Versuchung zu widerstehen, ihm das Unbestimmte, Halbe seines Ausdruckes wortweise vorzuhalten. Wir erinnern an die oben schon mitgetheilte Beschreibung des heiligen Geistes, der „das Daseiende zu seinem ewigen Anfang zurückführt und mit dem Anfang im Werdenden den Schluß setzt", bei welchen Worten man eben so gut an die Erhaltung der Welt durch den ewigen Schöpferact Gottes denken könnte.

Wenn nun Steffens in solchen Puncten dürftig, vag und oft nichts weniger als im supernaturalen Sinn orthodox ist, so ist er dagegen lauteres Feuer, sobald er sich den Heiland, wie er zu sprechen pflegt, vorstellt. Da bricht alle Liebe zu Christus in ihm nicht selten mit

erschütternder Begeisterung hervor und man muß den Glauben, die Frömmigkeit, welche darin zum Vorschein kommen, unbedingt hochachten. Besonders schön sprühen die rhetorischen Flammen, wenn er sich gegen den Gedanken in Zorn setzt, auch die Auferstehung Christi als Mythe hinnehmen zu sollen II, 335: „Wer an die Auferstehung nicht glaubt, wer sie als eine Mythe behandelt, der hat, und zwar nothwendig, den geschichtlichen Anfang der Kirche verloren und kann ihn nicht wiederfinden. Ihm bleibt der große, das All umfassende, Naturzusammenhang, die reale Seite aller göttlichen Offenbarung, verschlossen; er ist genöthigt, an der Stelle des absoluten göttlichen Willens, den nackten Gedanken hervorzuheben, daß er, abgetrennt von aller Geschichte, diesem seine abstracte Bedeutung leiht; ihm ist der Heiland nichts, als das Gespenst des Gedankens, der durch die unheimliche Magie der Abstraction, einem grauen Spectrum ähnlich, zum leeren Concreten zusammenrinnt. Du kannst die Hände bewegen, sie fahren ohne Widerstand durch das hohle Gespenst hindurch, du findest nur dich selbst und eine leere Einsamkeit. Du kannst diese Concretion anreden und dein eigenes hohles Echo antwortet dir“.

Solche und ähnliche Declamationen, in denen auf Straußen's Leben Jesu als auf „ein Mährchen“, als auf ein „Polizeiverhör“ u. dgl. m. hingedeutet wird, treffen gar nicht, denn Strauß hat ja gerade den historischen Standpunct auf die Spitze getrieben. Die Polemik gegen ihn in dieser Beziehung hat wenig ausgerichtet; der Nachweis irrthümlicher Einzelheiten hat das totale Resultat bis jetzt nicht zu erschüttern vermocht.

In den positiven Werken, welche dem seinigen entgegengestellt sind, z. B. in dem von Neander finden sich vielmehr eine Menge von feinen, versteckten Annäherungen; Weiße, der zwar in Betreff des Markusevangelium wieder eine besondere Ansicht durchzuführen strebt, geht in seiner ästhetisch-idealisirenden Auffassung, worin auch ganz richtige Momente vorkommen, nicht selten noch weit über Strauß fort u. s. w. Dagegen ist die Polemik gegen Straußen's speculative Christologie immer allgemeiner und einiger geworden. Strauß hat das Moment der Einzelheit und Allgemeinheit abstract auseinandergehalten, beide daher eben so abstract mit einander verbunden und die Mitte des Einzelnen und Allgemeinen verfehlt. Aus diesem Grunde ist sein historischer Standpunct zu knapp; er isolirt das Abstractum des einzelnen Menschen und der allgemeinen Menschheit und erkennt den Durchgang des Einzelnen zur Allgemeinheit durch die Besonderheit des Volksgeistes, hier des Hebräischen, zu wenig. Wer Christus monarchisch faßt, wie Steffens, der daher auch gern von ihm als dem Herrn spricht, kommt eben so wenig zu einem festen Resultat, als wer ihn, wie der radicale Rationalismus Wegscheiders, nur demokratisch als einen gewissermaßen göttlichen Menschen nimmt. Strauß hat die Aristokratie der Genialität versucht und sich dadurch mit dem kirchlichen Bewußtsein der Christenheit in Widerspruch gesetzt, weil er mit einer solchen Auszeichnung des Weisen von Nazareth gegen den Gedanken anstieß, in Christus die absolute Wirklichkeit des göttlichen Selbstbewußtseins, die volle Diesseitigkeit des der Welt jenseitigen Gottes zu sehen;

diese legte er daher in die immer vollkommener werdende Menschheit als den realen Sohn Gottes. Die Kirchenlehre hat aber das demokratische Moment der Person Christi in der Vorstellung seines prophetischen Lehramts, das aristokratische in der seines sündlosen Opfertodes als des Culminationspunctes seines priesterlichen Amtes und das monarchische in der Vorstellung des königlichen Amtes Christi, wodurch er die von ihm gestiftete Kirche ewig erhält, die Kirche, sage ich, hat das demokratische, aristokratische und monarchische Moment im Begriff Christi schon so tief in sich aufgenommen, daß sie die Unzulänglichkeit der Vereinseitigung seiner Vorstellung nach einem dieser Puncte hin, deren lebendige Einheit er ausmacht, sogleich instinctartig empfindet.

Doch ich will zu Steffens selbst zurückkommen, der sich die Mühen der Kritik, denen Strauß sich unterzieht, in seinem seligen Glauben wenig kümmern läßt. Schelling sprach 1803 in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums seine Verwunderung über die Vorstellung aus, als wenn die zweite Person der Gottheit episodisch, wie man es nennen könnte, aus der Ewigkeit heraus getreten, in der Zeitlichkeit erschienen sei und sich dann wieder in die frühere Stellung zurückgezogen habe. Er meinte, daß die Vorstellung der Inder von den Incarnationen der Götter ungleich vernünftiger sei, als eine solche Christologie. Diese Schwierigkeit, die Logoslehre der Trinität mit der geschichtlichen Facticität eines Lebens Jesu zu vereinen, scheint für Steffens gar nicht da zu sein. So lange dies nicht der Fall ist, kann man sich gläubig an seinem

Glauben und dessen rhetorisch begeistertem Pathos erbauen, wissenschaftlich aber bleibt all' dies Reden ohne Kraft. Da Steffens sich so ganz in die gegebene Erscheinung Christi verliert, so ist begreiflich, das die Bibel eigentlich diejenige Wirklichkeit ist, an welche er sich mit der größten Inbrunst hingiebt, denn ohne die individuelle Anschauung des Lebens Jesu in einzelnen Situationen würde der Gedanke überhaupt, daß ein Mensch existirt hat, dessen Selbstbewußtsein mit dem Gottes von sich identisch und dessen Wollen von der heiligen Liebe Gottes nicht verschieden war; ein Mensch, der im Kleinsten wie im Größten das war, was er sein sollte; ein Mensch, in welchem das Wesen Gottes, die Wahrheit und Freiheit, absolut offenbar wurden; ein Mensch, der, als Sohn einer sterblichen Mutter, als Sproß des Jüdischen Königshauses, als Nazarethaner die Menschheit selbst in sich integrirte, indem er in sich als Subject den Geist Gottes als die Substanz des menschlichen Geschlechts darstellte, dieser Gedanke überhaupt würde für Steffens farblos, ein kraftleerer Schatten sein.

Steffens kommt deshalb auch nur halb und halb zum Begriff der Gemeine, weil er in der Wunderwelt seiner Christologie erstarrt und die Existenz der christlichen Kirche schon mit der Auferstehung Christi setzt, wogegen die Kirchenlehre ganz richtig diese Existenz immer von dem Pfingstfest an datirt hat. Denn erst dieses Factum stellt uns die wirkliche Gemeine dar, welche das Sinnliche, Vergängliche an der Erscheinung Christi überwunden und den menschgewordenen Gott in Geistesgestalt gefaßt hat. Steffens schwankt daher in den größten Widersprüchen umher, ohne eine Ahnung davon zu

haben. Er beschreibt den Staat (z. B. I, 43) als die „Gemeine der Heiligen", wie er dies schon in den „Carricaturen" gethan hatte; er erblickt in ihm das Höchste der Erscheinung des Geistes, das vollendetste Product der Geschichte, worin die Philosophie sich wiederzuerkennen vermag — und dann wendet er dieselbe Beschreibung der Kirche zu. Immer aber bleibt Steffens auf die Forschung hingerichtet, verhehlt sich die Schwierigkeiten nicht, und bleibt daher auch freisinnig, ja freisinniger, als Viele sich ihn seit seinem Roman: die Revolution, vorstellen mögen. Er bekämpft nicht nur die verdammende Verkennung der Revolution, er bekämpft (II, 323) auch diejenigen, welche in pietistischer Blasirtheit und Werkheiligkeit Tanz und Theater als unchristlich verurtheilen.

Durch das ganze Werk von Steffens zieht sich eine beinahe ernste und sorgfältige Berücksichtigung der Hegel'schen Philosophie hindurch. Ich sage, beinah ernste, denn wahrhafter Ernst würde erst dann zu Tage kommen, wenn Steffens zeigte, daß er nach irgend einer Seite hin sich auf Specielles einzulassen geneigt wäre. Davon ist jedoch keine Spur vorhanden. Er hat sich ein höchst abstractes Bild von Hegel'scher Philosophie zurecht gemacht, das er eifrig bekämpft. Dies Bild besteht darin, das Neutrum eines subjectlosen, völlig in der Luft schwebenden Denkens und eines imaginirten Processes desselben mit der lebendigen Persönlichkeit als der denkenden scharf zu contrastiren. Steffens spricht in Betreff Hegel's immer nur vom absoluten Denken, von leerer Abstraction, von einem abstracten Concreten, von einer nur gedachten Allgemeinheit u. dgl. m. Von

dem absoluten Geist als der „ewig in sich zurückkehrenden nicht nur, sondern eben so ewig zurückgekehrten“ absoluten Identität, welche über alles Werden der Geschichte hinaus ist, welche das immanente Prinzip ihrer Metamorphosen, welche den schöpferischen Grund der Existenz der Natur ausmacht und das Subject ist, dessen Denken für sich von uns im System der Kategorieen als die Vernunft gewußt wird, davon ist nicht die Rede. Wohl aber macht Steffens das Hegel'sche System wieder zu einem Product der Eigenthümlichkeit in dem Sinne, ihm durch die Erinnerung, wie sehr es ein Ausdruck der Individualität seines Stifters, von seiner universellen Geltung zu entziehen. Steffens nennt die Kant'sche Philosophie die des Erkennens, die Fichte'sche die des Handelns, die Schelling'sche die der Schönheit, die Hegel'sche die der lebendigen Zweckmäßigkeit; Charakteristiken, deren unzureichende Oberflächlichkeit ich hoffentlich für das Publicum nicht erst noch eigens darzuthun habe. Es ist unsäglich, wie schwach sich Steffens da zeigt, wo er aus dem eigentlichen Gebiet der Schelling'schen Philosophie, aus dem Parallelismus der Natur und Geschichte heraustritt. Die Philosophie (II, 430) soll das Eine in dem Mannigfaltigen, die Theologie das Mannigfaltige in dem Einen erkennen. Wer hört jetzt wohl noch auf solche Allgemeinheiten! Die Religionsphilosophie soll auch (II, 433) nicht Philosophie im strengsten Sinne, sondern die „nothwendige Propädeutik“ derselben sein. Nicht die Psychologie oder Phänomenologie soll den Vorhof derselben ausmachen, sondern eine solche Philosophie, welche, wie die Theologie, den „Sieg des christlichen Bewußtseins voraus-

setzt". Was wird man nicht Alles noch zur Propädeutik der Philosophie stempeln, um nur nicht mit dem Denken selbst den Anfang des Denkens machen zu müssen. Das absolute Denken stört Steffens beständig. Er kann ihm das Zugeständniß innerer Consequenz und Abgeschlossenheit nicht versagen, allein (I, 3) dieser feste Zusammenhang in sich selbst ist ihm nur ein solcher, wie auch in einem kranken, monströsen Gebilde sich das organische Leben mit Nothwendigkeit äußert. Da ihm die absolute Logik, obwohl er in ihr sogar eine nothwendige Stufe des erkennenden Selbstbewußtseins erblickt, doch ein dem christlichen Bewußtsein feindlicher Irrthum zu sein scheint, so hält er sich an die formale Logik, bedauert selbst, daß das Studium derselben in neueren Zeiten heruntergekommen und empfiehlt das Lehrbuch seines Freundes Braniß für den Unterricht darin. Weil er aber in seiner intuitiven Speculation mit dem formalen Syllogismus nicht ausreicht, so ersetzt er sich die metaphysische Logik Hegel's durch beständiges Zurückgehen auf die Vorbildlichkeit der Natur und hat selbst ein Bewußtsein darüber (I, 99—101). So begreift es sich denn, wie Steffens, auch wenn er von der Erlösung, von der Verdammniß von der Gnade handelt, doch, so heterogen es sich anläßt, plötzlich von den Schichten der Gebirge, den Staubfäden der Blumen, den Excrementen der Thiere reden kann. So begreift sich, wie er die Naturwissenschaft als die allein mit Nothwendigkeit sich in sich gliedernde Philosophie kennt. Wer wird der Naturphilosophie die Nothwendigkeit ihrer Entwicklung in sich absprechen wollen! Aber welche andere Gestalt der Idee stände darin der Naturphilosophie nicht ganz

gleich? Wie will Steffens beweisen, daß die Wissenschaft der Logik an Ebenbürtigkeit, an Würde der Naturphilosophie im Geringsten nachzustehen hätte? Weil Er diese Meinung hat, weil er nicht weiß, was speculative Logik ist, weil er nur in der Naturphilosophie einen sicheren Boden unter sich fühlt, weil er nur einen „abstracten Schematismus" von Kategorieen als Logik besitzt, macht er solche Postulate. Die Naturphilosophie ist ihm das Surrogat für das, was die Hegel'sche Logik, weil sie die Logik Gottes und der Welt ist, wirklich leistet. Es ist nicht die Nothwendigkeit des Gegenstandes, der Steffens jeden Augenblick zur Chemie, zur Physiologie u. a. Puncten der Naturwissenschaft hinzwingt, es ist vielmehr die Verlegenheit, ohne ein kritisches Bewußtsein über den Werth der logischen Kategorieen zu philosophiren. In solchen physikalischen, astronomischen, pathologischen Reflexionen schärft Steffens sein wissenschaftliches Bewußtsein von Neuem.

Steffens nimmt das absolute Denken, wie viel er auch davon redet, keineswegs als absolutes, sondern als das nur subjective der formalen Logik. Wäre seine Polemik gegen diese gerichtet, so würde Hegel Wort vor Wort darin unterschreiben können. Aber Hegel's Logik, der sie gelten soll, faßt ja das Denken in seiner Einheit mit dem Sein, hat es somit, wiewohl sie die Idee nur im abstracten Element des Denkens darstellt, gar nicht mit einem bloßen Abstractum zu thun, wie ihr vorgeworfen wird. Zuweilen nimmt Steffens auch im Erinnerungsdämmer an solche Einheit das Denken als das Sein schlechthin, als ob Hegel die logische Gestalt der Idee für die einzig wahrhafte hielte, obwohl sie

ihm doch nur, so gut, als die Natur und der endliche Geist, ein Moment der totalen Idee ist. Hegel muß sich daher auch von Steffens alle Vorwürfe wiederholen lassen, welche ihm Schelling in jener bekannten Vorrede gemacht und welche seitdem mit so viel gedankenlosem Triumphgeschrei aus allen Ecken als Echo wiederhallen. Hegel, heißt es, will nichts voraussetzen, und setzt doch den Begriff der Bewegung voraus. Hegel denkt nicht an eine solche Voraussetzung, da in seinem System jedes Moment, indem sich selbst, auch alle anderen erzeugt, das System also in jedem anfängt, aber auch in jedem endigt.

Der absolute Geist ist die Wahrheit des endlichen Geistes, der Schluß der Prämissen des objectiven (geschichtlichen) wie des subjectiven Geistes. — Der Geist überhaupt aber ist die Wahrheit der Natur. — Die Natur aber ist die Wahrheit der logischen Idee, welche als fürsichseiende, wenn von ihrer Immanenz in der Natur und im Geist abstrahirt wird, nur im Denken des Geistes existirt. — Die logische Idee ist deshalb in der Darstellung des Systems der Anfang, die Präcedenz der Darstellung der Natur und des Geistes; aber in ihrer Existenz ist sie selbst durch den Geist vermittelt. Ihre Unmittelbarkeit ist eben so sehr Product. Sie ist aber nicht nur Product des Geistes überhaupt, sondern das absolute Band, wodurch er sich mit der Natur wie mit sich selbst verknüpft. Die Natur ist, wie er selbst, vernünftig. — Als Erscheinung ist die Natur das Erste. Sie ist, was sie ist, schlechthin in sich und durch sich. Die Sterne kreisen, die Wolken ziehen, die Wasser fallen, die Bäume und Thiere wachsen und leben aus sich

heraus. Und doch hebt sich diese ungeheure Breite in dem Geist auf, weil derselbe an und für sich von der Natur eben so frei ist, als die Vernunft von der Natur oder der Geschichte. Der Geist hat nur als endlicher seinen Ursprung in der Natur; die Natur bedingt nur seine äußerliche Existenz, aber in Wahrheit ist ihre Existenz durch ihn bedingt. Die Natur wird ewig als das vernunftvolle aber undenkende Gegenbild der Vernunft als solcher gesetzt. Wäre der absolute Geist nicht die Macht, sich zur Natur, zum bewußtlosen Anderssein zu entäußern, so würde auch der Geist als endlicher stets von der Natur gefesselt bleiben, während er ohne Zaudern kraft jenes Gesetztwerdens der Natur durch den göttlichen Geist die Herrschaft über sie ergreift. — Im Hegel'schen System ist also die Bewegung eine in jedem Punct des Systems vibrirende oder besser pulsirende. Insofern die Dialektik als die Form der systematischen Bewegung für sich gedacht werden soll, ist sie so wenig eine Voraussetzung, daß sie im Gegentheil als Begriff der absoluten Methode das Resultat von der Entwicklung der logischen Idee ausmacht.

Von diesem Resultat macht nicht Hegel willkührlich den Fortgang zur Naturphilosophie, wie Steffens ihm nach Schelling vorwirft, vielmehr ist dies Resultat schon der Uebergang, denn das Denken hat sich als absolute Idee begriffen, welche die lebendige Einheit des Begriffs und seiner Realität ist. Diese Einheit als äußerliche oder als diejenige, in welcher der Begriff in die Realität noch aufgeht, nicht für sich in seinem Dasein als Begriff existirt, ist die Natur. Die Natur ist daher die Mitte zwischen der logischen Idee und dem

concreten Geist. Vergißt man, daß die logische Idee als Darstellung der absoluten Vernunft der absolute Geist selber ist, allein ohne ein Verhältniß zur Natur und Geschichte zu haben, oder sich als absolute Macht oder Liebe zu offenbaren, so trennt man den Begriff der Idee vom Begriff des Geistes und fragt dann, ob wohl die Logik die Natur schaffen könne, oder, ob mit dem Rationalen an das Wirkliche heranzukommen sei? Als ob nicht die Natur eben sowohl durch die Vernunft und durch sich als durch den Geist, der eben deshalb als erscheinender auch die Negation des Natürlichen zu sein vermag, vermittelt wäre! Nicht die Logik schafft die Natur, aber der Geist schafft die Natur lediglich, indem er zugleich Vernunft ist. Hegel hat so oft ausdrücklich bemerkt, daß das Resultat einer Philosophie ihr reales Princip sei, welches den abstracten Anfang als Moment in sich involvirt; er hat selbst in der Encyklopädie hervorgehoben, daß der Begriff des absoluten Geistes das Ziel gewesen sei, nach welchem die ganze Weltgeschichte hingedrängt habe. Was hilft es ihm? Steffens spricht nur vom abstracten Denkproceß, von der „matten Selbstbestimmung des Begriffs.“

Nachdem die Indifferenz des Realen und Idealen in der Schelling'schen Philosophie verschiedene Gestalten als Vernunft und als Schönheit durchlaufen ist, hat sie zuletzt die Form des Willens angenommen. Sie ist so, weil sie so sein will. Als Indifferenz ist sie die Möglichkeit, so oder so sein zu können. Wie sie aber sich bestimmen möge, so oder so, immer bleibt sie mit sich identisch. Der Eine Wille ist es, der sich gerade so und nicht anders jetzt als Natur, jetzt als

Geschichte bestimmt. Als Indifferenz gegen die Bestimmung des Soseins kann Gott auch eine andere Natur, eine andere Geschichte wollen; er würde darin doch mit sich identisch sein. Wiewohl diese Natur, diese Geschichte, welche wir die unsrige nennen, in der That als Offenbarungen Gottes anzusehen sind, so würde doch jede andere Natur, jede andere Geschichte denselben Werth haben. Das nennt Steffens, wie Andere, das System der Freiheit! Ist es ein Wunder, wenn er sich mit der Prädestination, mit der Gnadenwahl und ewiger Verdammniß, übrigens tolerant genug, herumängstet? Ist es ein Wunder, wenn ihm das absolute Denken verhaßt ist, weil es zur Anerkennung der Nothwendigkeit, auch in der Freiheit Gottes selbst, zwingt, und weil es wenigstens sich, auch wenn es wollte, nie anders denken kann? Ist es ein Wunder, wenn er selbst eingesteht, daß die Religionsphilosophie, wie sie sich bei ihm gestaltet, keine strenge Philosophie sei, denn welche strenge Philosophie möchte wohl mit einer Natur, mit einer Geschichte zu thun haben, welche auch anders sein könnten, als sie sind? Diese Versöhntheit der Philosophie mit der Wirklichkeit nennt Steffens die Abhängigkeit der Philosophie des absoluten Denkens von dem Sinnlichen. Wenn ihr nichts gegeben wäre, so hätte sie nichts zu begreifen d. h. keine Anwendung der abstracten Kategorien auf einen concreten Stoff zu machen. Abgesehen davon, daß doch eben das Denken sich selbst der Inhalt zu sein vermag, so möchte ich wissen, wie Steffens eine Philosophie der Natur oder des Geistes zu haben vermöchte, wenn sie ihm, in diesem Sinne, nicht gegeben wären? Gerade er muß ja eingestehen, daß er

eine von Gott so gewollte Natur und Geschichte vor sich hat; er kann also a priori gar nichts darüber aussagen, vielmehr nur copiren, was ihm vorliegt. Steffens meint über die Erscheinung hinauszusein, weil er ihr den göttlichen Willen als ein principium essendi voraussetzt, welches ohne alle Sinnlichkeit ist. Und doch ist er eben durch diese Hypothese ganz und gar von der Erscheinung abhängig gemacht, denn da der absolute Wille sich auch anders hätte bestimmen können, als er sich dermalen bestimmt hat, so kann von ihm mit Bestimmtheit schlechterdings nichts gewußt werden, als nur das, was in der Erscheinung gegeben ist.

Diese Theologie ist aber, während sie nur Gottes Verherrlichung zu betreiben scheint, im tiefsten Innern leblos und unchristlich. Leblos, denn ein Wollen Gottes, was der Wahl sich unterwirft, ist ein despotisch-subjectives; — unchristlich, denn nach der christlichen Weltanschauung ist die Menschwerdung Gottes kein Act relativer, vielmehr absoluter Nothwendigkeit der göttlichen Liebe. Die Kirchenlehre hat nicht minder als das Neue Testament in den verschiedensten Wendungen ausgedrückt, daß in der Natur wie in der Geschichte Gott sein Wesen manifestirt „so daß auch die Heiden keine Entschuldigung haben" und Steffens widerspricht selbst an hundert Stellen jener trockenen Auffassung des göttlichen Willens, welche uns immer in den peinlichen Verdacht wirft, in einer Welt zu leben, die nur eine relative, launenhafte, zweideutige Manifestation des Absoluten wäre. Steffens sagt II, 144: „Insofern eine Erlösung des Erkennens wirklich der Zukunft verheißen ist, muß der Moment der absoluten Allgemeinheit eben so

entschieden hervortreten, als der der Vereinzelung. Diese Philosophie ist nicht die Erfindung eines müßigen Kopfes, sie enthält in sich einen geschichtlichen Moment, der nicht bloß äußerlich aufgenommen, sondern innerlich durchlebt sein will. Und wie wir alle uns den gewaltig gewordenen Gedanken unterwerfen müssen, um den herben Kelch des Alles vernichtenden Zweifels bis auf den Boden zu leeren, so dürfen wir auch annehmen, daß die Zuversicht des Glaubens, die uns geschenkt ist, auch jenen nicht fremd bleiben wird."

Das ist sehr liebenswürdig von Steffens gedacht. Er schleudert kein pietistisches Anathema gegen die Philosophen, sondern hofft mit christlicher Liebe, daß auch sie zum Glauben gelangen werden. Wenn nur die Philosophen durch pia desideria im Wissen gefördert werden könnten! Steffens stellt der Hegel'schen Philosophie als der des absoluten Denkens die des Willens gegenüber. Nicht das Denken, sondern das Wollen sei das Erste. Nicht der Schematismus des Begriffs, der nur ein Ordnendes kein Erzeugendes (wie bei Kant nur ein Regulativ, kein Princip sei), sondern die That des Willens sei das wahrhaft Absolute. Steffens bedenkt so wenig als Andere, die eine gleiche Sprache führen, daß Wollen und Denken im Geist nur Momente, daß der Geist eben so wohl der denkende als der wollende ist. Es ist Hegel nie eingefallen, über den Begriff des Denkens den des Wollens zu annihiliren; noch weniger, nicht einzusehen, daß, wenn man sich einmal der mißlichen Terminologie von Hoch und Niedrig bedienen will, der Wille höher steht, als der Gedanke. Denn die praktische Idee hebt die theoretische nothwendig in sich auf; der Wille

ist nur als denkender, denn der Wille muß für sich sein, der, sich besitzender, Zweckbegriff sein. Schon in der Logik hat Hegel entwickelt, wie die praktische Idee insofern über der theoretischen stehe, als sie die Würde der Realität ganz unmittelbar habe.

Das Sollen gilt schon als der wirkliche Wille. So hat Hegel weiterhin die praktische Intelligenz nach der theoretischen als die höhere Stufe des subjectiven Geistes, so den Begriff des objectiven Geistes nach dem des subjectiven als seine wahrhafte Gestalt entwickelt. Aber er hat auch den Gegensatz der theoretischen und praktischen Idee im Begriff des Absoluten; den Gegensatz der theoretischen und praktischen Intelligenz im Begriff des freien Geistes als solchen; den Gegensatz des subjectiven und objectiven Geistes im Begriff des absoluten Geistes aufgelöst. Der Geist an und für sich ist die negative Einheit des Unterschiedes des Denkens und Wollens; er kann nicht denken, ohne sich im Denken selbst zu bestimmen; er kann aber auch nicht wollen, ohne im Wollen sich und, was er will, zu denken. Nur durch das Denken unterscheidet sich die Teleologie des Willens von der bewußtlosen inneren und äußeren Teleologie der Natur. Es ist deshalb eine höchst unphilosophische Einseitigkeit, zu meinen, mit dem Abstractum des Willens als solchen besser daran zu sein, als mit dem Abstractum des Denkens und ein großer Irrthum von Steffens, bei Hegel den Willen vom Denken zu einem gestaltlosen Quietismus beseitigt zu glauben.

Ein zu wenig, meines Wissens sogar noch nirgends berücksichtigter jüngerer Schüler Schelling's, Dr. v. Schaden, hat in seinem Werk über das natürliche Princip

der Sprache, 1838, ebenfalls ausgesprochen, daß es in der Philosophie wohl bald zu einem Streit über den Willen kommen würde, weil er das wunderbare Agens sei, den Geist so oder so zu qualificiren. Allein so gewiß der Wille die Energie ist, sich aus seiner unmittelbaren Unbestimmtheit heraus so oder so bestimmen zu können, so darf man doch in der Philosophie nicht nur Einem Herrn dienen, sondern muß, um mit einem andern Wort Christi fortzufahren, das Eine thun und das Andere nicht lassen. Der Geist ist denkend, indem er wollend, wollend, indem er denkend ist; in der Succession der wissenschaftlichen Entwicklung steht nun das Denken allerdings dem Wollen voran, aber diese Priorität ist eben so wenig eine Bevorzugung, als die Aufhebung des Denkens in das Wollen eine Bevorzugung des Wollens vor dem Denken ist. Zu versichern daß der Wille das Erste sei, ist eine ganz abstracte inhaltslose Position, die als solche auch nicht den geringsten wissenschaftlichen Werth hat, etwa so als wenn die Hegel'sche Philosophie es bei der Versicherung wollte bewenden lassen, daß der absolute Geist das absolute Prius von Allem sei, ohne diesem Gedanken dadurch Halt zu geben, daß von ihm gezeigt wird, wie alle Grundbestimmungen sich in ihm als Prädikate aufheben und er somit als das sie alle setzende Subject gesetzt wird, welches sich selbst als absolute Substanz bestimmt. Wenn der Wille so ohne Weiteres das wahrhaft Absolute sein soll, so muß er sich selbst, wie Steffens es nennt, hemmen; er muß sich Schranken machen, durch deren Negation er sich ponirt. Diese Hemmungen sind die verschiedenen Gestalten des Universums in einer Potenzenreihe vom Willenlose-

sten bis zum Willensfähigsten und Willensvollkommensten. A. v. Schaden macht einen Gegensatz zwischen der ursprünglichen Gotteskraft und dem Unerkannten, das von ihr immer mehr überwunden, immer siegreicher gelichtet wird. Alle solche Wendungen sind aber nur lahme Nothbehelfe für die Nothwendigkeit, die Negation als das eigene Moment der Idee zu erkennen. Was Schaden das Unerkannte, Steffens die Hemmung oder den Naturgrund und in Betreff der Persönlichkeit die Eigenthümlichkeit derselben, das nannte Schelling die Natur in Gott, den dunkeln Grund. Alle diese Bezeichnungen sprechen die Ahnung vom Begriff der immanenten Negativität aus.

Seht, das ist das Bewußtsein des Hegel'schen Systems, wodurch es, auch bei seiner eigenen unaufhaltsamen und fortdauernden Umgestaltung im Detail, über sich als Ganzes so ruhig sein kann. Es ist das nicht nur die Methode, sondern in der That auch die bereits gewonnene Bestimmtheit, mit welcher der Begriff der logischen Idee, der Natur und des Geistes innerhalb dieser Methode gefaßt sind. Es kann daher auch ganz ruhig ertragen, daß Steffens ihm Feindseligkeit gegen die Eigenthümlichkeit vorwirft. Hegelianer, das geben wir gern zu, können sich als Individualitäten vielleicht mißkennend und abstract gegen die Eigenthümlichkeit verhalten, allein das System Hegel's trägt wahrlich nicht die Schuld, da es im Gegentheil durch den Fortgang vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen das Individuelle in seiner Existenz durchaus anerkennt, eine Stärke, welche sogar bei diesem und jenem Hege-

kianer zu der Schwäche ausgeschlagen ist, jedwede Einzelheit, meinetwegen selbst Krug's in dieser Hinsicht berühmt gewordene Schreibfeder, zu rechtfertigen. — Eben so ruhig kann es die mit so großem Stolz von Steffens und andern Schellingianern gemachten Vorwürfe ertragen, als ob in seiner Logik eine Infibulation für den Natursinn liege, als ob es für die Erfassung und Durchforschung der Natur keinen Impuls enthalte. Der Mangel an weitläufigeren Arbeiten von Hegel und an zahlreichen aus seiner kaum erst ein paar Decennien alten Schule, dient hierbei immer statt des Beweises, daß es mit Hegel'scher Naturphilosophie schlimm aussehe. In ersterer Beziehung aber kommt es nicht auf Weitläufigkeit, sondern auf Wahrheit an und in dieser Beziehung steht Hegel Schelling gar nicht nach, wenn man bedenken will, daß Hegel es doch zu einem System der Naturphilosophie gebracht hat und daß er in der Logik z. B. durch die Schöpfung der Lehre vom Maaß, durch die Lehre von der Objectivität des Begriffs, durch die metaphysische Biologie, unendlich viel für die speculative Naturwissenschaft gethan hat. Aber daran wird nicht gedacht, sondern nur an die Paragraphen der Encyklopädie. In Beziehung auf die Schule Hegel's aber gilt zu erwägen, daß, nachdem die Schelling'sche Schule vorzugsweise den Boden der Naturphilosophie umgeackert hatte, ganz folgerecht die Philosophie des Geistes an die Reihe kam und in allen Disciplinen eine wenn auch vorerst oft nur provisorische und interimistische Neugestaltung erfuhr, eine Thatsache, welche in einer Menge zum Theil glänzender Leistungen doch wohl zu fest steht, als daß sie geleugnet werden könnte. Allein auch der Umstand wirkt retardirend, daß die He-

gel'sche Schule im Bewußtsein der strengen Forderungen der dialektischen Methode nicht mehr mit jenem oft nur der Phantasie genügenden Spiel der Construction, des Parallelismus, der so bequemen Steigerung, der Analogie von Gehirn und Mann, Herz und Weib, Gold und Gemüth, Gold und Sonne, Gold und Schwerkraft u. s. f. auskommen kann, daß sie daher, nachdem das Gefährliche, so oft Resultatlose jenes Schematisirens hinreichend erkannt worden, sich viel ernster um die empirische Kenntniß bekümmern muß, ohne welche es einmal zu keiner gründlichen speculativen Erkenntniß in der Naturwissenschaft kommen kann. Und eben so naturgemäß ist, daß die Anfänge der Naturphilosophie, wie sie in der Hegel'schen Schule sich bei Pohl, Bayrhofer, Snell u. A. zeigen, noch vielfach den Charakter des Schellingianismus tragen, gerade so wie Schelling's Ideen zur Naturphilosophie, seine Weltseele u. s. f., obwohl in ihnen bereits ein qualitativ anderes Princip aufgetreten war, doch noch vielfach in der Form der Kant'schen Naturanschauung sich bewegten und ohne Lichtenberg's Zusätze und Vorreden zu Erxleben's Compendium auch im Detail oft rathlos gewesen wären, über die atomistisch mechanische Naturphilosophie sich zu erheben.

Steffens Philosophie des Christenthums ist also der Versuch, von dem Schelling'schen Standpunct aus zu einer Versöhnung mit dem christlichen Weltbewußtsein zu gelangen. Da aber in diesem das Einzelne mit dem Besondern und Allgemeinen identisch gesetzt ist, die Schelling'sche Philosophie dagegen von dem Allgemeinen nur

bis zum Besondern fortgeht, das Einzelne jedoch nur usurpirt, so mußte für Steffens eine Incongruenz zwischen seiner Speculation und dem Christenthum zurückbleiben.

1) In der Theologie hat er es nicht zu einem adäquaten Begriff der Trinität gebracht, indem er, wie gezeigt worden, einer Art von Swedenborgianismus verfällt, das Wesen des Vaters und des Geistes mit dem des Sohnes zu confundiren. Statt den Begriff der Persönlichkeit in den Begriff des Geistes, zu vertiefen, verengt er den Begriff des Geistes zu dem der Persönlichkeit.

2) In der Anthropologie vermischt er den Begriff des peccatum originale mit dem des peccatum actuale. Er versteht wohl, wie die Freiheit des Menschen sich gegen sich selbst negativ verhalten, wie sie das Böse erzeugen kann, aber er sucht doch auf alle Weise dies Insichgehen der Selbstheit wieder zur Folge eines Factums, was nicht hätte sein sollen, umzuwandeln.

3) In der Christologie legt er auf das Thaumatische einen falschen Accent und will dies der Phänomenologie des Bewußtseins angehörige Beiwesen als schlechthin wesentlich betrachtet wissen. Da er aber zu gebildet ist, um nicht die Leerheit einer solchen Anstrengung zu empfinden, so will er das Wunderbare durch eine Hypothese zum Rang eines Gesetzmäßigen erheben, welches von der Wissenschaft einst als ihr wahrer Inhalt werde entdeckt werden.

4) In der Soterologie wird ihm der heilige Geist zu einem bloßen heiligenden und reinigenden Agens,

Er faßt ihn nicht als die Totalität des Begriffs Gottes, in welcher das Vater- und Sohn-Sein nur Moment, der Geist aber ihre durch sie erfüllte Einheit ist. Der Geist ist wirklicher Geist nur für den Geist. Die Gemeine ist deshalb nicht nur, wie Steffens sich vorstellt, ein durch den Glauben der Einzelnen an Christus als ihren Erlöser zu einer frommen Gemeinsamkeit verbundenes Collectivum, sondern der Geist der Gemeine ist wirklich der göttliche Geist, in welchem Vater und Sohn absolut gegenwärtig sind. Die christliche Kirche steht deshalb viel höher, als Steffens sie stellt. Sie muß als derjenige Organismus gedacht werden, ohne dessen Auswirkung der göttliche Geist selbst gar nicht gedacht werden kann. Die Gemeine ist nicht nur eine Gesellschaft von Heiligen, sondern auch die ewige Vollendung der Existenz des Geistes. Es versteht sich ganz von selbst, daß man die Sichtbarkeit der unsichtbaren Kirche nicht auf ein durch Kirchenmauern umschlossenes, von wohlbestallten Priestern, die ihre Examina gemacht haben, beaufsichtigtes, mit einem besondern Cultusreglement versehenes Dasein beschränken darf. Wie klein, o Gott, wäre dann deine sichtbare Kirche!

5) In der E s c h a t o l o g i e sucht Steffens eine abstracte Zukunft, z. B. für das Gericht, festzuhalten, weil er die Gemeine selbst noch nicht als die vollkommene Realisation der Freiheit begriffen hat, welche in der Geschichte über die Geschichte hinausgeht. Das göttliche Leben der Gemeine ist der absolute Selbstgenuß des göttlichen Geistes, der alle Vergangenheit und alle Zukunft in der lebendigen Gemeinschaft Gottes und des

Menschen durch die Vermittelung des Gottmenschen zur Fülle seliger Gegenwart verklärt und auch das Gericht als ein Moment seines ewigen, von aller Zeitrelation freien Processes in sich aufnimmt.

Wo Steffens mit seiner philosophischen Construction nicht durchdringt, da sucht er durch populäres erbauliches Sprechen über die Liebe, über die Kraft des Gebets, über die Herrlichkeit des Lebens Jesu, über die Gewalt der Sünde, über den Segen der reinen That, über die Geheimnisse Gottes die Grenzen des Nichtwissens weniger fühlbar zu machen. Obwohl ihm die Naturwissenschaft nach vielen emphatischen Versicherungen die rechte Probe aller Speculation ist, so soll doch die Ethik eigentlich das Ziel aller Philosophie sein. II, 145: „So viel aber ist klar; alle Philosophie, mit ihr jede Wissenschaft, muß eine ethische Bedeutung erhalten; es ist nicht die Dialektik zwischen Sein und Nichts, es ist der Kampf zwischen Himmel und Hölle, und der schon entschiedene Sieg des ersten, welcher den eigentlichen Gegenstand aller Wissenschaft bildet; es ist ein ganzes Dasein, als Denken handelnd, d. h. schaffend, als Handeln denkend, d. h. Gott erkennend, welches so Wahrheit wie Seligkeit in sich enthält, und diese Beiden sind Eins."

Wir wollen hier nicht mäkeln, wie lax und willkürlich solche Bestimmungen sind, wie: „ethische Bedeutung, eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft", sondern nur bemerken, daß die Hegel'sche Philosophie in der Betheiligung um den Fortschritt der Sittlichkeit, namentlich im Staat, in der Schule und in der Kirche, ganz anders dasteht, als die Schelling'sche, welche uns nur

Reactionäre hat liefern können. Steffens selbst, der von 1817—21 so herrliche, unvergeßliche Worte in dieser Hinsicht gesprochen hat, scheint nur durch das Naturwüchsige in seiner Persönlichkeit, das ihm daher auch mit Recht überaus theuer ist, vor dem Schicksal bewahrt zu sein, noch tiefer von seinem früheren kraftvollen Standpunct abzufallen, als er in seinem Roman: die Revolution, schon gethan hat.

XVII.

Hegel, der Facultätsphilosoph und L. Feuerbach, der Menschheitsphilosoph. 1842.

Unter der Ueberschrift: Zur Beurtheilung der Schrift, das Wesen des Christenthums, befindet sich in dem Jahrgang 1842 der Deutschen Jahrbücher ein Aufsatz von L. Feuerbach, in welchem er seine Stellung zur Hegel'schen Philosophie sehr nachdrücklich charakterisirt. Wir erfahren daraus, daß er gegen dieselbe, seiner Meinung nach, in der vollkommensten Opposition steht. Was Hegel als das Secundäre, Subjective, Formelle gelte, nämlich die Empfindung, das gilt Feuerbach, unter dem Namen Herz, für das Primitive, Objective, Wesentliche; wann jener vom Unendlichen ausgehe, so dieser vom Endlichen; was jenem Bild sei, z. B. die Verhältnisse der Trinität als aus der Vorstellung der organischen Zeugung entnommen, das ist diesem die Sache. Kein Gedanke soll bei Hegel sich finden, der als Prämisse eines Feuerbach'schen angesehen werden dürfte. Die Philosophie soll zwar kein

Eklekticismus, aber noch weniger ein fixes System, sondern ein flüssiges Denken und die Philosophie die wahre sein, der man es am wenigsten ansieht, daß sie es ist. Nachdem Feuerbach so gegen Hegel, der durch und durch ein Widerspruch sein soll, seine Originalität sich vindicirt und die kritisch reflectirende Popularität als die wahrhafteste Form der Speculation gepriesen hat, schüttet er S. 158 eine Fluth von Vorwürfen über Hegel's Philosophie aus. Ihre Methode sei einförmig; ihre Uebergänge seien willkürlich und unnatürlich; ihr Bau zu complicirt; ihre Bestimmungen zu abgesondert von der Anschauung des Menschen in der Natur; in historischer Beziehung sei sie mit Antiquitätenkram behaftet u. s. w.

Wer hätte gedacht, daß die Hegel'sche Philosophie, die Feuerbach einst mit mir gegen Bachmann in seiner Polemik gegen dessen Antihegel vertheidigte, bei ihm so herunterkommen würde! Unvollkommen ist diese Philosophie gewiß. Das hat Hegel nicht nur selbst gewußt, sondern er hat es auch unverholen ausgesprochen. Und seine Schüler wissen es höchst wahrscheinlich auch. Aber nun soll sie weiter gar nichts als ein schlechthin widerspruchsvolles Wesen sein, dem besonders die Systematik, also auch die Methode, zum Vorwurf gemacht wird. Als ob die systematische Abrundung die Dialektik der einzelnen Bestimmungen, den Fluß derselben, nicht viel mehr förderte, als hemmte? Gerade, wenn man nur kritisch, in contrastirenden Antithesen, mit steten Voraussetzungen philosophirt, ist man der Gefahr, sich in beschränkten Bestimmungen zu fixiren, viel mehr ausgesetzt. Wenn aber die Methode einförmig gescholten wird, so ist das

kein Fehler derselben. Der logische Rhythmus alles Wissens muß derselbe sein und es ist wahrlich nicht erst die Hegel'sche Philosophie, welche dies anerkannt hätte. Sie hat den Begriff der Methode nur genauer, tiefer, als frühere Systeme, bestimmt, weil ihr Standpunct überhaupt ein tieferer ist. Die tadelnswerthe Einförmigkeit von Darstellungen aus der Hegel'schen Schule liegt nicht in der Methode, sondern in dem Mangel an Geschmack bei manchen Darstellern, welche, was übrigens das Schwerste ist und die wissenschaftliche Form zum Kunstwerk macht, mit der einfachen logischen Gliederung die Individualität des concreten Inhalts nicht zur völligen Durchdringung zu erheben wußten. Und glaubt Feuerbach, daß die contrastirende Reflexionsmanier mit ihren extremen Pointen, worin er zu schreiben pflegt, nicht ebenfalls sehr einförmig sein und durch den Mangel an Complicirtheit, an Uebergängen u. s. f. von der Natur der Sache sich zu sehr absondern könne? Complicirtheit als solche ist gar kein Vorwurf, wenn sie nicht subjectiv erkünstelt, wenn sie nicht ein Zeugniß von der Verworrenheit des Erkennenden, sondern die Wahrheit des Objects ist. Die Einfachheit des Ganzen kann sich mit der Verwickelung im Einzelnen sehr gut vertragen, wie besonders die Mathematik und die Naturwissenschaften zeigen. Wie lächerlich würde ein Mathematiker es finden, wenn man ihm bei den Oberflächen zweiter Ordnung die Complicirtheit des Baues vorwerfen wollte.

Doch ich will von diesen Fragen jetzt absehen. Feuerbach geht weiter. Nicht zufrieden, sein Philosophiren von Hegel gänzlich losgerissen zu haben, will er sich von ihm

vorzüglich dadurch unterscheiden, daß Hegel Professor der Philosophie gewesen sei, er aber „als Mensch, als purer, blanker Mensch lebe, denke und schreibe.“ Hegel sei in die akademische Schranke, in die Qualität der Facultät eingeengt gewesen. Es sei nun so weit gekommen „daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein specifisches Kennzeichen eines Philosophen, kein Professor der Philosophie zu sein, umgekehrt ein specifisches Kennzeichen eines Professors der Philosophie, kein Philosoph zu sein.“ In dem Jubel über diese Entdeckung werden nun die Universitäten überhaupt hart angelassen. „Sie hatten es von jeher, mit Ausnahme weniger schnell vorübergeeilter Lichtmomente in ihrer Geschichte, nur mit dem todten, abgemachten, nicht mit dem lebendigen, schaffenden Wissen zu thun.“ Dazu wird denn aus einer alten Scharteke eine Anekdote von der freiwilligen Intoleranz Leipziger und der befohlenen Oesterreichischer Professoren angeführt. Und dann wird Hegel in's alte Testament der Philosophie verwiesen und das neue Testament, das von Feuerbach gestiftete, die „Incarnatoin der Philosophie“ gefeiert. Hegel ist nach ihm nur der confuse Ptolemäus der Speculation, Feuerbach ihr Copernicus.

Ich achte die ethische Begeisterung, die Feuerbach stets bewiesen hat, zu hoch; ich glaube zu fest an die Uneigennützigkeit, Eitelkeitslosigkeit seines Strebens, als daß ich diese stolzen Aeußerungen bei ihm aus einem andern Pathos, als aus dem wissenschaftlichen, ableiten sollte. Welch' ein Schmerz würde es sein, in dem kühnen, rücksichtslosen Kritiker doch auf den Egoismus zu

stoßen, sich als den philosophischen Messias selbst zu verkündigen und durch solchen Anspruch sich den kleinen Geistern beizugesellen, welche jetzt von dem Geschäft dieser Prätendentschaft ein dürftiges, vom Gericht des fortschreitenden Geistes bereits confiscirtes Dasein fristen!

Aber daß er überhaupt die Universitäten, daß er die Facultätsphilosophen, daß er Hegel als einen solchen so schnöde behandelt, das ist nicht zu dulden. In Betreff der Universitäten verzweifle ich beinah, den in der That gelehrten Feuerbach eine solche Behauptung aufstellen zu hören, daß dieselben nur mit dem abgemachten Wissen zu thun gehabt hätten! Es ist wahr, auch damit. Aber welche Revolution der Wissenschaft könnte man denn in der mittelaltrigen und protestantischen Welt wohl nennen, welche nicht auf den Universitäten ihre Entwickelung, ihre Durchsetzung gehabt hätte? Bei welchem Schaffen wären sie nicht wenigstens als Propaganda betheiligt gewesen? Daß alle Entdecker und Erfinder Professoren sein sollten, — freilich, das ist zu viel verlangt. Feuerbach sagt: Leibnitz, Spinoza, Cartesius, G. Bruno, Campanella waren keine Professoren der Philosophie. Gewiß nicht und man kann noch viele andere nennen, die es auch nicht waren, besonders als noch gar keine Universitäten existirten. Aber Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart waren auch als Professoren der Philosophie wohl nicht schöpferische Geister? Aber es kann wohl nicht politische und kirchliche Verhältnisse geben, welche den Philosophen zwingen, von einer Stellung als akademischer Lehrer zu abstrahiren, wie es bei Spinoza, als er zur Professur nach Heidelberg berufen wurde, wie es mit dem nach Zürich berufenen Strauß der Fall war, wie es

mit Feuerbach leider der Fall zu sein scheint, denn 1833 war er selbst noch Privatdocent in Erlangen und scheint also, obwohl er bereits seine humoristischen Briefe über den Menschen und Schriftsteller herausgegeben hatte, von den Universitäten nicht so übel gedacht zu haben? Soll man solche Constellationen den Universitäten zur Last legen, soll man sie für die Weltgeschichte, für die Launen der Fürsten, für die Vorurtheile der Minister, für die Experimente des Jesuitismus verantwortlich machen?

Feuerbach nennt die Facultät eine Schranke. Das ist sie, insofern bestimmte äußere Rechte und Pflichten damit verknüpft sind. Allein das Besondre hebt ja das Allgemeine in sich auf, enthält es also und ist mithin nicht eine Schranke in dem negativen Sinn der Beengung, sondern die höhere Bestimmtheit des Allgemeinen selbst. Nur durch Mißbrauch kann das Besondere zur abstracten Negation des Allgemeinen und Einzelnen werden. Seinem Wesen nach ist es dessen Bestätigung. Ich, als Professor der Philosophie, muß z. B. bei der Facultät eingehende speculative Dissertationen beurtheilen, muß Prüfungen abhalten, muß Logik, Psychologie u. s. w. lesen. Allein ich habe auch das Recht dazu. Ich soll und darf in meinen Vorträgen der Vernunft öffentlich ohne alle Schranke die Ehre geben. Dies ist mein Amt. Unter meinen Collegen ist dies Vertreten des freien Denkens als solchen, nicht, wie es auf die Bearbeitung eines bestimmten Gegenstandes in seinem concreten Detail sich bezieht, das, was mich von ihnen unterscheidet. Ist es nicht schön, daß das sich selbst befriedigende Denken, daß die Allgemeinheit der Intelligenz, daß der Rationalismus im

höchsten Sinne des Worts, als eine ausdrückliche Function der Universität nicht nur in dem wissenschaftlichen Sinn Aller, vielmehr in einer einzelnen Persönlichkeit für sich existirt? Es ist möglich, daß eine Regierung unvernünftiger Weise die Freiheit des Denkens beschränkt, wie Kant hier in Königsberg zur Zeit des Wöllner'schen Obscurantismus davon die Erfahrung machte, allein das ist nicht Schuld der Facultät als solcher. Oder es kann auch ein Philosoph als Glied einer Facultät zugleich ein bornirter Mensch sein, der in seiner Unwissenheit und Gedankenlosigkeit herrschsüchtig und intolerant ist; dann ist er aber nicht nur ein schlechter Philosoph, sondern auch ein persönlich widerwärtiger Patron. Aber der Einrichtung der Facultät kann man dies nicht zuschreiben. Sie beschränkt die Bildung des Philosophen höchstens dadurch, daß ihre mechanischen Geschäfte, namentlich wenn er gerade das Dekanat zu führen hat, ihm viel Zeit wegnehmen. Studiren aber kann er, was er will und so viel er vermag. Und da er als Glied der Universität mit den Repräsentanten anderer Wissenschaften in steter, wenn auch oft noch so sehr geschmälerter, unmittelbarer Berührung steht, so wird dadurch in ihm eine wohlthätige encyklopädische Anregung hervorgebracht, die nichts weniger als beschränkend wirkt. Namentlich aber wird ihn die Wahrnehmung der Gediegenheit des Wissens, der Genialität der Auffassung bei seinen Collegen, — wenn er nämlich, wie ich, so glücklich ist, solche Collegen zu besitzen — vor dem unleidlichen Dünkel bewahren, dem der von solchem lebendigen Zusammenhang Ausgeschiedene viel leichter verfallen kann. Daß aber der mündliche Vortrag einer Wissenschaft auf diese einen nachtheili

gen Einfluß sollte äußern können, wird Feuerbach, der die Kraft des Wortes so oft und so treffend verherrlicht hat, doch nicht sagen wollen? Im Gegentheil wirkt die mündliche Lehre in jedem Sinn reinigend, erweiternd; — ein Heftablesen ist in der Philosophie freilich ein todtes Thun und doch wird selbst dies noch die Selbsterkenntniß schärfen. Der Werth, die objective Wahrheit der Gedanken, besteht eine unmittelbare Prüfung, indem ich sie für Andere, die mir Aug' in Auge gegenüber sind mit der Anmaaßung ausspreche, daß sie bei dem Anhören derselben etwas lernen sollen. Daß aber der Facultätsphilosoph mit den Gegenständen des Vortrags wechseln muß, daß er bald Logik, bald Ethik, bald Psychologie, bald Naturphilosophie u. s. f. lesen muß, ist doch gewiß auch nur ein Vortheil, weil es ihm die Universität der Wissenschaft lebendiger erhält und ihn verhindert, sich in der monotonen Reproduction einiger Ansichten, die bis zur systematischen Vollendung noch weit hin haben, zu verstocken. Auf die Systematik aber muß er es absehen, denn nur durch sie ist die Philosophie Philosophie. Alles unsystematische Philosophiren ist nur Ferment der Wissenschaft. Erst mit dem Streben nach der Einheit aller Wissenschaften entspricht die Speculation ihrem Begriff. Jede Fachwissenschaft ist ihr in ihrem Fach überlegen und läßt es den Philosophen auch wohl gelegentlich genugsam fühlen; aber sein Fach ist eben die organische Totalität und in ihr hat er seine Ueberlegenheit.

Daß aber das eigentliche Wesen der Menschheit, die selbstbewußte Freiheit, bei den Philosophen, die zugleich Professoren waren oder es noch sind, durch ihre

Stellung in einer Facultät leiden müßte, das ist eben so wenig wahr. Die Humanität eines Menschen hängt ganz von ihm selbst ab. Ich habe noch nie gehört, daß man Herbart oder Hegel, Fichte oder Kant abgesprochen habe, das Wesen der Menschheit in sich, in ihrer Philosophie zu Tage gebracht zu haben. Diesen Makel ihnen anzuhängen, hätte Feuerbach sich ersparen können. Was war denn Luther, der von den Junghegelianern so oft citirte, als er in sich selbst zur Reformation erstarkte? Professor der Philosophie in Wittenberg und erst nach seinem Römerzuge ward er auch Prediger. Und wer waren seine ersten Anhänger, mit denen er die Bullen des Papstes auf öffentlichem Markt verbrannte? Studenten.

Daß also die Facultät „als ein abgesondertes Denken den Menschen isoliren und entzweien müsse", daß wir Katheder philosophen in Wolff einen traurigen Ahnherrn besäßen, daß „die Universitäten sich aus allen Kräften gegen das Licht der neueren Philosophie sträubten," das Alles ist nur höchst relativ wahr. Daß nun aber Hegel von der Kruste des Facultätspedantismus bis zur Entmenschlichung beschlagen gewesen sei — denn sonst dürfte Feuerbach sich ihm nicht als Professor der Menschheit entgegensetzen — ist durch nichts, selbst nicht dadurch begründet, daß Hegel die gutmüthige Schwachheit hatte, in manchem Schüler größere Capacitäten zu erblicken, als vorhanden waren. Das exclusive Unwesen, was sich nicht bloß auf Universitäten und Facultäten, sondern auch in Akademieen, in literarischen Coterieen, namentlich in Journalredactionen bilden kann, war Hegel auf's Innigste verhaßt. Er war absolut darüber hinaus. In

der Encyklopädie II, 326, sagt er in Betreff des Streites über die Newton'sche Farbenlehre: „Man hat gegen Goethe gestritten, weil er Dichter, nicht Professor ist. Nur die sich Idiotismen, gewisse Theorien u. s. w. gefallen lassen, gehören zum Handwerk; was die Anderen sagen, wird ganz ignorirt, als wenn es gar nicht vorhanden wäre. Solche Leute wollen also oft eine Kaste bilden, und im ausschließlichen Besitz der Wissenschaft sein, Andern kein Urtheil lassen: so z. B. die Juristen. Das Recht ist aber für Alle, eben so die Farbe. In einer solchen Klasse bilden sich gewisse Grundvorstellungen, in die sie festgerannt ist. Spricht man nicht danach, so soll man dies nicht verstehen, als ob nur die Gilde etwas davon verstände."

Feuerbach schüttet das Kind mit dem Bade aus. Weil es Philosophen gegeben hat und geben kann, die als Professoren dem Fortschritt sich verschlossen haben und verschließen; weil die Universitäten, wie alle Menschen und menschlichen Institute zu thun pflegen, dem Neuen oft den Eingang gewehrt haben; darum sollen wir armen Facultätsphilosophen plötzlich gar nicht mehr Philosophen sein. In der ganzen Europäischen Menschheit soll dies im Augenblick nur Feuerbach, der Begründer einer neuen Periode, sein, denn auch in Belgien ist Ahrens, in Paris ist Cousin, ist Jouffroy, ist Royer-Collard Professor. Daß weder Lammennais noch Leroux es sind, liegt in denselben Gründen, weßhalb Strauß, Ruge, Feuerbach es auch jetzt nicht sind. Aber dem Institut soll man nur nicht zurechnen, was in anderen Zusammenhängen liegt. Wie schlecht immerhin die Kathederphilosophen in Feuerbachs Augen sein mögen,

wie wenig er sie würdig achten mag, ihm, dem Reformator der Speculation, sich zuzugesellen, wie verachtend er auf Erlangen, Bonn, Berlin u. s. w. hinblicken möge, wenn er in contemplativer Muße, in lieblicher Einsamkeit, lebt, denkt und schreibt, es ist immer besser, daß noch Philosophie von Professoren gelehrt wird, als daß es gar nicht geschieht nnd die von ihm so geringgeschätzte Facultät der Philosophie „des abgesonderten Denkens", ist in der That gegen Obscurantismus, gegen Heuchelei noch immer eine facultas.

XVIII.

Rede zur Gedächtnißfeier Bessel's im Auditorium Maximum der Königlichen Albertina-Universität am Tage nach seinem Begräbniß am 24. März 1846.

(Diese Rede hielt ich in der Eigenschaft als Mitglied der philosophischen Facultät und als zeitiger Prorector der Akademie.)

Hochverehrteste Anwesende,

Von Verstorbenen Gutes zu sprechen ist leicht, und die Wahrheit am leichtesten; aber gut zu sprechen und würdig, und über das verwaiste Verdienst keinen Schatten und kein falsches Licht zu verbreiten, solche Aufgabe mag nur dem gelingen, der mit der Kunst der Darstellung genaue Kenntniß der wissenschaftlichen Sphäre verbindet, in welcher der zu Beurtheilende sich bewegte. Wer indeß nicht aus eigener Wahl, sondern im fremden Auftrag zu sprechen unternimmt, darf wohl auf Nachsicht Anspruch machen, wenn er sich nach Dichterausdruck nur als Hypopheten ankündigt, als Zeugen und Herold der allgemeinen Stimmung und Ansicht wie sie sich über je-

den ausgezeichneten Charakter bildet und selbst bis in die entferntesten Kreise der gebildeten Gesellschaft verbreitet."

Diese Worte sprach von dieser Stätte zu seiner Entschuldigung Lobeck, als er in unnachahmlichen Zügen uns ein verklärendes Bild des dahingegangenen Herbart entwarf.

Ich nehme daher jene Worte Lobecks für mich doppelt in Anspruch, indem ich völlig unerwartet das Organ des öffentlichen Ausdrucks eines Schmerzes werden soll, der seinen Nachhall weit über die Grenzen unseres Deutschen Vaterlandes bis jenseits der Meere senden wird; indem ich die Bedeutung eines Verlustes der Wissenschaft schildern soll, den ganz zu würdigen auch kaum den Erfahrensten des Gebietes möglich sein dürfte, auf welchem der Hingeschiedene mit seltener Meisterkraft herrschte; indem ich uns die persönliche Liebenswürdigkeit eines Mannes vergegenwärtigen soll, der, wie Wenige, Wissenschaft und Leben in schöner Eurythmie zu vereinigen verstanden hat.

Es giebt ein Volk, welches, die Eigenthümlichkeit eines seiner berühmten Todten zu fassen, mit schneller Zunge, mit rascher Feder bereit ist, welches nicht erst, wie wir Deutsche, eines gewissen epischen Duftes der Vergangenheit bedarf, die Umrisse einer solchen Gestalt mit Sicherheit zu zeichnen. Aber der Franzose hat auch in den Tagblättern seine großen Männer während ihres Wirkens so oft, so vielseitig charakterisirt, daß er an der Bahre des Verstorbenen das von der Oeffentlichkeit schon längst ausgearbeitete Portrait gleichsam nur anhalten darf. Unter uns ist das anders. Der Lebende erfährt, was er sei, bei uns nur einseitig, nur fragmentarisch. Eine im Grunde tief sittliche Scheu hält uns ab, das Urtheil über

den Lebenden so zu fixiren, daß wir ihm nicht eben durch unsere Zurückhaltung die Freiheit zugeständen, auch noch ganz anders erscheinen zu können, als er bis dahin sich uns gezeigt hatte. Ist es dann verwundersam, wenn uns im Augenblick, wo der wenn gleich oft lang erwartete Tod uns dennoch überrascht, eine Verlegenheit anwandelt, sagen zu können, was wir betrauern?

Doch wie schüchtern ich sein möge, dem großen Gelehrten, dem tüchtigen Charakter, dem thatenreichen Manne, dem unermeßlichen Verdienst gegenüber — Eines ermuthigt mich, das Bewußtsein, daß auch Niemand von Ihnen erwarten wird, durch mich hier irgend etwas zu vernehmen, das man eine Kritik Bessels oder gar eine Kritik seiner Arbeiten zu nennen vermöchte. Einer allgemeinen Kritik, auch wenn Jemand ihrer fähig wäre, bedarf es nicht, wo der absolute Werth schlechthin entschieden ist. Was aber den besondern Werth der einzelnen Leistungen eines so bevorzugten Geistes betrifft, so prangen sie als unvergängliche Sternbilder am Himmel der Geschichte der Wissenschaft allen späteren Geschlechtern, die mit Staunen zu ihnen aufblicken, die eindringlichste Mahnung zu gleichkräftigem Streben. Was wir daher in diesem feierlichen Augenblick, in welchem die Wehmuth des Herzens ihr heiliges Vorrecht vor aller Reflexion behauptet, was wir in diesem Augenblick allein vermögen, das ist gleichsam nur die Rechtfertigung, so betrübt, so erschüttert zu sein, als wir uns im Innersten fühlen.

Nicht selten, ehrwürdige Versammlung, haben engherzige, von kleinlichen Interessen ganz gefangen genommene Menschen sich verwundert, wie man doch dazu komme, auf die Wissenschaft und auf Männer, die mit

glänzendem Erfolg ihrem Anbau sich gewidmet, einen so großen Nachdruck gelegt zu sehen. Nicht undeutlich haben diese Vertreter rein utilistischer Tendenzen, unter dem alleinseligmachenden Dogma der irdischen Glückseligkeit, zu verstehen gegeben, daß, was als Genialität sich auszeichne, im Grunde das Ueberflüssigste von der Welt sei. Besonders aber ist ihnen seit jeher der Ruhm als eine der schaalsten Illusionen erschienen, da er, ohne alle ostensible Realität, nur in den Vorstellungen, in den Gedanken und Empfindungen der Menschen, nicht in Vermögen, Macht und äußerlicher Ehre bestehe.

Diese Protectoren des Utilismus, möchten sie doch, wie wir, am frischen Grabe eines großen, eines genialen, eines berühmten Mannes, möchten sie am Grabe eines Bessels stehen und alsdann ihr Credo sich noch einmal wiederholen!

Da würde es, ich zweifle nicht, sie überkommen, daß Baco von Verulam doch Recht hatte, wenn er sagte: Wissen ist Macht. Da würde es ihnen einleuchten, daß die Materie des Geistes, nicht der Geist der Materie wegen da ist und daß aller Luxus nur endlicher Verhältnisse, alle bloße Nützlichkeit, dem Geist sogar zur Qual werden können, wenn ihm, seiner eingeborenen Unendlichkeit zu genießen, nicht zugleich vergönnt ist. Das, was dem krämerhaften Verstande das Entbehrlichste dünkt, die Wissenschaft, ist dem Geist schlechthin nothwendig. Er kann sich von ihr nicht lossagen und selbst jene Welt der Nützlichkeit existirt, ohne es zu wissen, doch nur unter dieser Voraussetzung. So weit eine einzelne Wissenschaft ihren direkten Beitrag zum Gelderwerb nachzuweisen im Stande ist, ehrt sie wohl der philiströse Calcul sogar mit

seinem Lobe. Eine Verbesserung der Dungmethoden; eine Vermehrung der Trag= und Wurfkräfte; eine genauere Berechnung des Kalendes; eine neue, bequemere und wohlfeilere Art der Erleuchtung; eine größere Sicherheit der Seereisen u. s. w. u. s. w., dergleichen flößt dem auf seinen Gewinn und sein Fortkommen gestellten Menschen eine gewisse Achtung vor der Wissenschaft ein. Er bedenkt aber nicht, daß alle diese ihm so lucrativen Kenntnisse nimmer existiren würden, wenn nicht in letzter Instanz die Wissenschaft um ihrer selbst willen geliebt und gepflegt würde. Ohne das Hirn bleibt der übrige Organismus eine todte Masse; mens agitat molem. Nur von dem Hauch der Freiheit beflügelt, nur im Zusammenhang mit der absoluten Wahrheit, schreitet auch die Technik der Agricultur und Industrie vorwärts. Außerdem stagniren die Erfindungen, wie China uns zeigt. Hat es nicht den Buchdruck, hat es nicht das Pulver erfunden? Hat es aber aus ihnen die weltbewegenden Hebel gemacht, mit welchen das kleine Europa alle andern Welttheile seinem Cultursystem unwiderstehlich integrirt? So hat China auch Sternwarten und Kalender, aber keinen Bessel.

Diese Betrachtungen, Verehrteste, schienen Ihnen vielleicht von unserem Gegenstande sich ungebührlich zu entfernen. Allein dem ist nicht so. Ich müßte mich nämlich sehr irren, wenn ich nicht annehmen dürfte, daß Bessel von gar Manchen eben als ein rein praktischer Mann, im Gegensatz zu abstracten Humanitätsstudien und speculativen Tendenzen, besonders hochgehalten worden. Eitle Fictionen! Als wenn irgend eine Praxis ohne ihre Theorie bestehen könnte, als wenn nicht jede Theorie

Praxis zu werden strebte! Als wenn nicht das scheinbar, nämlich für momentane und beschränkte Zwecke Nutzloseste doch das im höheren Zusammenhang Allernützlichste wäre! Als wenn nicht die göttliche Natur der Kunst und Wissenschaft auch die menschliche Bedürftigkeit in sich aufzunehmen, dann aber auch zu verklären im Stande wäre! Bessel, noch unbekannt mit dem Schatze, den die Natur in ihm angelegt, hatte sich zuerst dem kaufmännischen Betrieb gewidmet, ihn dann freilich, je mehr sein Genius den Adlerfittig regte, sehr bald verlassen und erst unter Olbers, dann unter Schröter, sich gänzlich der Wissenschaft ergeben, so daß er schon in dem Trauerjahr, als der Friede zu Tilsit Preußen zur politischen Unbedeutendheit herabsetzte, seine Theorie der Störungen der Kometen herausgab. Als er unserer Universität gewonnen ward, blieb er außerhalb der philosophischen Fakultät stehen und hat ihre Verwaltung, ihre Arbeiten nicht getheilt. Er befand sich auf einem ganz modern realistischem Standpunct; das, was unsere Universitäten noch Mittelaltriges an sich haben, erregte seine stete Polemik. Unter den fremden Literaturen liebte er die Französische und die Englische vorzüglich. Seine Wissenschaft schon erhielt ihn mit denselben in Verkehr, in Wechselwirkung. Dazu kam nun bei ihm ein unmittelbarer Hang zur Gemeinnützigkeit, welcher ihn allen realistischen Interessen zugänglich machte. Fassen wir diese Umstände, diese Eigenschaften zusammen, müssen wir da nicht sagen, daß er in der Erscheinung aus dem Typus des gewöhnlichen akademischen Gelehrten allerdings herauswich? Wer ihn in dem gemüthlichen Stübchen zu Sprechan mit einem Kreise vertrauter Männer die Vorkommnisse des Tages besprechen

hörte; wer, nach den Vorlesungen in der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft, bei einer dampfenden Bowle, unter dem Wolkengekräusel des Cigarrendufts, seine ganz eigenthümliche wissenschaftliche Debatte vernahm; wer ihm begegnete, wie er, hochgestiefelt, die Büchse unter dem Arm, den treuen Hund zur Seite, auf die Jagd ging; wer endlich, an einer glänzenden Tafel, die Unermüdlichkeit seiner Mittheilungslust, das Treffende seiner Fragen und Antworten, das Maaßvolle seines geselligen Tactes zu bewundern Gelegenheit hatte; ja, ich möchte sagen, wer auch blos seine zierliche, perlenhafte, nur Lateinischer Lettern sich bedienende Handschrift gesehen, — mußte er nicht sofort empfinden, daß hier ein völlig moderner, eigenthümlicher Geist erscheine?

Wenn man aber diese Weltaufgeschlossenheit, diese Abneigung gegen humanistische Studien im engeren Sinn, diese ironische Haltung gegen die Philosophie, diese Vorliebe für industrielle und mercantile Thätigkeit, wenn man sie für Zeugnisse jener banausischen Denkungsart genommen hätte, welche die Wissenschaften zu bloßen Mitteln des Egoismus erniedrigen möchte, o wie sehr würde man sich irren, wie bitteres Unrecht würde man ihm thun! Nein, es lebte vielmehr in ihm der reinste Idealismus, die heilige Gluth ächtwissenschaftlicher Begeisterung, welche unmittelbar nichts will, als die Erkenntniß und es den Göttern anheimstellt, was wohl mittelbar für die irdische Geschäftigkeit Ersprießliches daraus hervorgehen könne. Weil für den Apparat, mit welchem die Astronomie sich zu ihren Reisen bis in die fernsten Abgründe des Universums rüsten muß, jede Entdeckung der Technik folgewichtig werden kann; weil die unaufhörlichen Metamorphosen

der Atmosphäre dem sternwartenden Auge hemmend oder fördernd zu sein vermögen; weil jede Weltumsegelung den Sternkarten neuen Stoff zu bieten im Stande ist, so ist der Astronom auf alle diese Veränderungen aufmerksam. Er ist, wie wir uns überzeugen müssen, mit mächtigen Banden an die unmittelbare Weltwirklichkeit gekettet. Allein wer wollte daraus den Schluß ziehen, daß nicht das Denken die Seele seiner Arbeit sein müßte? Bessel ist einer der consequentesten, tiefsten, gründlichsten Denker gewesen, welche die Geschichte der Wissenschaft jemals besessen. Die Fernröhre, die Teleskope, das ganze Heer der Instrumente, die Masse einzelner, noch so exacter Beobachtungen, was sind sie, ohne den Gedanken, der ihnen erst Bedeutung giebt? Hier müssen wir mit Goethe ausrufen:

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

Aus jenem wahrhaften Idealismus heraus entstammte bei Bessel der colossale Fleiß, den wir an ihm kannten. Ihm fehlten nicht die eisernen Eingeweide und zahllose Nächte hat er für die Wissenschaft durchwacht. Meine Herrn, bedenken wir, was es heißt, in der Astronomie fleißig sein! Wenn wir Laien so zum Sternendom hinaufschwärmen, so erfreuen wir uns an der phantastischen Gruppirung der Sterngebilde oder, um einen Ausdruck Alexanders von Humboldt zu gebrauchen, an der landschaftlichen Anmuth des Himmels. Für den Astronomen jedoch lösen sich alle diese Figuren in Sternhaufen auf, die er als schwarze Pünctchen in seinen Karten

verzeichnet. Seine Aufgabe ist, den Ort bestimmen zu können, auf welchem in einer gegebenen Zeit ein himmlischer Körper sich befindet. Wie trocken dünkt nicht dies Geschäft! Und es dünkt nicht nur so, es ist es. Der große Astronom weiß aber, daß nur, wer das Kleinste achtet, auch das Größte erreicht. Die Zahl, als die Bestimmung der äußern Grenze, ist ihm von absoluter Wichtigkeit, weil er ohne sie die qualitativen Momente seines Gegenstandes gewiß gar nicht ergreift. Bessel war in dieser Beziehung von unübertroffener Gewissenhaftigkeit, die ihm die schwersten Opfer leicht machte. Wo er irgend noch eine Unsicherheit, eine Lücke, einen Beweismangel, eine Dunkelheit verspürte, da rastete er nicht, bis er durch die erschöpfendsten Versuche, die anhaltendsten Beobachtungen und umfassendsten Rechnungen entweder Bestätigung oder nothwendige Veränderungen der vorgefundenen Bestimmungen erreichte. So wurden durch seine Revision Bradley's **Fundamenta Astronomiae**, die zu London schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gedruckt waren, erst recht fruchtbar; so stellte er mühselige und langwierige Experimente an, die von Newton behauptete allgemeine Gleichheit des Gesetzes der Gravitation, die Indifferenz der specifischen Qualität der Materie gegen dieselbe, unwiderleglich nachzuweisen; so durchrechnete er die Perturbationen des Uranus und schloß aus ihrer Bestätigung, daß jenseits dieses Planeten wahrscheinlich noch ein andrer als Ursach jener Störungen existire; so ermittelte er erst durch die Berechnung der translatorischen Bewegung unseres Sonnensystems im Weltraum bis zur empirischen Evidenz, daß unsere Sonne in der That das sei, was man mit einem einmal üblichen,

wenn gleich nur sehr relativ richtigen Namen einen Fixstern zu nennen pflegt. Ohne Methode ist wahre Wissenschaftlichkeit undenkbar. Dies erkannte Bessels ernste Natur vollkommen und ich darf Sie in dieser Hinsicht wohl an jene unvergeßlichen Stunden in der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft erinnern, als er uns die Geschichte der Methode der astronomischen Beobachtung und die Geschichte Herschels erzählte, um uns einen lebhaften Begriff der ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten des astronomischen Geschäfts und ihrer scharfsinnigen Besiegung zu geben.

Dieses methodische, selbstbewußte Verfahren, diese Accuratesse bildeten die zarte Empfindlichkeit Bessels gerade für die negativen Elemente seiner Wissenschaft bis zur höchsten Feinheit aus. Die Störungen der Kometen, die Störungen, welche für unser planetarisches System durch die Bewegung der Sonne entstehen; die Störungen des Uranus; die Unregelmäßigkeiten in dem Phänomen der Ebbe und Fluth u. s. f. beschäftigten ihn in vorzüglichem Grade.

Zugleich war er aber, während er mit strenger Geschlossenheit die ihm von der Entwicklung der Wissenschaft gestellten Probleme zu ergründen und zu lösen suchte, für die Arbeiten und Entdeckungen Anderer in seinem Fache von offenster Empfänglichkeit. In dieser neidlosen Hingebung an die That Anderer, in dieser freudigen, dankbeseelten Anerkennung fremden, zeitgenössischen Verdienstes zeigt sich die ganze Größe des ächt wissenschaftlichen Sinnes, dem es schlechterdings nur auf die Sache und ihre objective Förderung, nicht im mindesten auf die Person ankommt und der gerade deshalb die glückliche

Anstrengung des Andern mit Liebe ehrt. Wer unter uns erinnert sich nicht, wie erhebend das Lob war, welches einem Herschel II., einem Arago, einem Struve, einem Gauß, einem Alexander von Humboldt, seinem vieljährigen, hochberühmten Freunde, von seinen Lippen entströmte? Mit welchem Enthusiasmus pries er Struve's glorreiche Eroberungen der Doppelsterne, dieses neuen, dem Bewußtsein erst unseres Jahrhunderts geöffneten Himmels! Wie beseligte es ihn, Herschel noch auf seinem Landsitz in England selbst gesprochen zu haben! Wie ward von ihm auch hier in Preußen der von Arago besonders angeregten Beobachtung der Sternschnuppen als möglicher Weise sehr schnell rotirender Planetoiden die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet! Wie gern beschrieb er seinen Besuch in Paris bei Arago, der so eben erst von einer Reise in das mittägliche Frankreich zurückgekehrt war! Paris war ihm als Stadt nicht sehr anziehend gewesen; Arago aber nannte er doch einen Menschen in dieser Welt künstlicher Schaustellung. Wie viel ihm endlich der Verkehr mit Alexander von Humboldt gewesen, ist wohl Niemandem unter uns unbekannt und daß er noch die Herausgabe des Kosmos erlebte, war ihm eine hohe Befriedigung.

Doch nicht nur durch die Originalität seiner Combinationen, nicht nur durch seinen Fleiß und seine methodische Exactheit war Bessel groß; er war es auch durch die Kunst seiner Darstellung. Den größten Theil seiner Schriften nehmen allerdings Zahlen hin, theils Verzeichnisse von Beobachtungen, theils Berechnungen. Was er aber schrieb und redete, bewies die Meisterschaft der Sprache. Die Leichtigkeit des Ausdrucks ließ jede Spur der voran-

gängigen oft so verwickelten, so mühsamen Vermittelung vergessen. Bessel erlebte den Triumph der edlen Popularität, daß jeder Hörer, so lang er ihm folgte, von der Ueberzeugung des Verständnisses ergriffen ward, sollte sich auch hinterher nicht selten gezeigt haben, daß das einmalige Vernehmen des Vortrags sehr natürlich die Einsicht noch nicht vollendet haben konnte. Dieser Zauber des Wortes, konnte er aber anders, als daraus entspringen, daß der Darstellende das, was er aussprach, beständig durchlebte? Nur um diesen Preis der tiefsten persönlichen Durchdringung mit dem Gegenstande gelingt dem Darstellenden die freie Einheit des Inhaltes mit der Form, wie sie die ihm schlechthin nothwendige, die aus seinem Wesen sich selbst erzeugende ist. Und wenn wir zuvor sagten, daß der Verewigte, den traditionellen Formen des akademischen Lebens gegenüber, in so manchem Betracht einen ganz modernen Habitus entfaltet habe, so müssen wir von seiner Darstellung sagen, daß sie vom antiker Einfachheit und Grazie durchathmet war, weil Bessel, wie die großen Alten, seine Wissenschaft auch lebte, weil seine ganze Individualität in sein Object der Erkenntniß gänzlich aufging. Vergessen wir hierbei nicht, welchen Fortschritt unsere wissenschaftliche Sprache der neueren Naturwissenschaft überhaupt verdankt, welche Frische des Colorits, welche Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, welche Neuheit der Wortschöpfung, welche Harmonie logischer Präcision und anschaulicher Verbildlichung durch einen Humboldt, Karl Ritter, Goethe, Leopold von Buch und Andere als ein kraftvoller Strom in unsere Literatur mit zukunftreichen Keimen sich ergossen haben. Dieser Sprache hätte Bessel nicht nur sich bemächtigt, vielmehr selbst sie

mitzubilden rastlos und glücklich sich bemühet. Daher stieß ihn aber auch alle phantastische Verworrenheit von sich ab und die groteske Trübheit lockerer Combinationen, auch wenn ihre Gährung mit ideeartigen Lichtblitzen phosphorescirte, fand an ihm Zeitlebens einen unversöhnlichen Widersacher. Er war zu tief von der Nothwendigkeit durchdrungen, daß nur das Classische, nur die Tiefe des Gehaltes im Bunde mit der Klarheit der Form, die Erkenntniß und die Literatur fördern könne.

Was aber, Verehrteste, seiner Darstellung überhaupt, bis zu den flüchtigen Aeußerungen des zufälligen Dialogs hinab, einen so besondern Reiz verlieh, das war wohl die Wirkung seines vertrauten Umganges mit dem mechanischen Universum. Der Astronom lebt in der Unendlichkeit des Raums, dieser nach Platon unsichtbaren und unberührbaren Grundlage alles Sichtbaren und Berührbaren. Der Astronom lebt mit den in weitester Ferne kreisenden Massen. Der Pulsschlag des kosmischen Universums vibrirt in ihm und er hat seine eigene Zeit: die Sternenzeit. Wenn er in die schwarze Bläue des Aethers mit bewaffnetem Auge hinabtaucht, wenn Nebelflecken sich ihm zu Sternsystemen auseinander legen, wenn ihm, Millionen und abermals Millionen Sonnenfernen von unserer Erde weg, aus der, wie es scheint, chaotischen Wüste des eben noch leeren, nichtssagenden Raums, doch plötzlich eine Welt entgegenfunkelt; wenn ein heranschweifender Komet, wie excentrisch er sich geberde, doch von dem Kundigen als ein schon dagewesener begrüßt wird, der nach ewigen Gesetzen seine Bahn durchrollt; ja, wenn der spähende Blick die Wolkenheerden auf fernen Planeten dahinziehen sieht; wenn er das Wunder des Saturnrin-

ges belauscht; wenn er von den Kegelspitzen der Mond-
gebirge bis in die schwarzen Klüfte, in die Spaltenrisse
ihrer Thäler sich versenkt, muß da nicht eine höhere Stim-
mung im Menschen herrschend werden, die ihn auch das
gewöhnliche Treiben um ihn her, so zu sagen, in der
Vogelperspective auffassen läßt? Es ist eine stereotype
Phrase geworden, die Erhabenheit des astronomischen Stu-
diums zu preisen. Soll es mit diesem hohen Wort Ernst
sein, so kann die Erhabenheit wahrlich nur darin liegen,
daß durch die Wissenschaft die Stellung, welche der Mensch
zum Universum hat, richtiger erkannt wird. Der Astro-
nom vergegenwärtigt uns die unerschöpfliche Werdelust der
Materie: er erweitert durch seine Entdeckungen unser Be-
wußtsein wirklich über seine bisherigen Grenzen; er glie-
dert uns ein in die Wirbeltänze der kosmischen Riesen;
er nimmt uns gleichsam den Boden unter unsern Füßen,
uns frei schwebend in die Unermeßlichkeit zu schleudern;
er demüthigt uns, um uns zu erheben, indem er uns
in diesem Gewimmel pullulirender Welten Maaß und
Ordnung und diamantene Festigkeit zeigt, so daß selbst
die Aberrationen und Perturbationen sich in die Bedeu-
tung verkehren, Zeugnisse der Normalität des Daseins
zu werden. Diese Eigenthümlichkeit, glaube ich, war es,
welche Bessels Persönlichkeit, je bescheidener er selbst war,
mit desto gewaltigerem Eindruck umschwebte. Man konnte
nicht in sein marmorblasses Antlitz blicken, ohne daß es
einen nicht aus den merkwürdigen Augen ahnungsvoll
anwitterte, wie von den Uranfängen der Welt her.

War es denn nun anders möglich, als daß ein so
von der Natur begabter, so durch Fleiß gestählter, so
durch die verwundersamste Kunst der Rede fesselnder Mann

einen Kreis tüchtiger Schüler bildete? Besonders mußte ihm eine solche Bildung auch um deswillen gelingen, weil er, wie hoch er in seiner Wissenschaft stand, sich doch niemals der schlechten Vornehmheit überließ, den Unterricht in den elementaren Kenntnissen seines Fachs nicht selbst zu überliefern. Mit größter Treue und Regelmäßigkeit hielt er seine Vorträge, ein ordentlicher Professor. Die schönste Zeit aber seines öffentlichen Wirkens, die Culmination seiner Lehrvirtuosität, seiner wissenschaftlichen Geselligkeit, war vielleicht die, als Jacobi bei uns der Mathematik, auch in ihrem kühnsten Fortbau einen seltenen Glanz verlieh. Mit innigster Wehmuth sah Bessel ihn scheiden und die geist- und gemüthvollen Worte, mit denen er im Deutschen Hause Jacobi aus unserer Mitte entließ, sind die letzten gewesen, die wir, meines Wissens, öffentlich von ihm vernommen haben.

Zum drittenmal ist es, ehrwürdige Versammlung, daß die Astronomie in unserer Provinz zu hohem Ruhm gelangt ist. Das erstemal durch Copernicus, der 1543 starb. Das zweitemal durch Kant, dessen Naturgeschichte des Himmels von ihm 1755 Friedrich dem Großen gewidmet ward, ein Werk, welches der Popularastronomie bei uns die Bahn brach und in welchem Kant nicht nur die Asteroiden zwischen dem Mars und Jupiter, sondern auch noch einen Planeten jenseits des Saturn postulirte und dieselbe Theorie der Kosmogonie aufstellte, welche später Laplace vortrug. Das drittemal durch Bessel, der in den Gürtel der Sternwarten von Petersburg bis Paris unser Königsberg als würdige Nebenbuhlerin einreihete. Sehen wir in der Geschichte unserer Universität für das Gebiet der Astronomie auf Kant's des Philosophen Be-

mühungen die Bessels als des strengen Fachmannes folgen, so ist man versucht, ein Wort von Novalis anzuwenden, unter dessen Fragmenten nämlich wir diese Parallele lesen: „Metaphysik und Astronomie sind Eine Wissenschaft. Die Sonne ist in der Astronomie, was Gott in der Metaphysik ist; Freiheit und Unsterblichkeit sind wie Licht und Wärme. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden einst die Basen der geistigen Physik eben so werden, wie Sonne, Licht und Wärme die der irdischen Physik."

War Bessel aber nur der große Gelehrte? Haben wir in ihm nur den schweren Verlust eines genialen Forschers zu beklagen? Ach nein! Wir haben durch seinen Tod auch einen der reinsten liebenswürdigsten Menschen verloren, der auch mit Kant sagen konnte, daß der Anblick des gestirnten Himmels über ihm und das Bewußtsein des moralischen Gesetzes in ihm das Erhabenste sei, was für ihn existire. Seine Pflichttreue, seine Redlichkeit, sein Wohlwollen, seine bereitwillige Aufopferung, seine Freundlichkeit, seine Bonhommie werden bei uns sich immer ein segenvolles Andenken bewahren. Nicht minder auch die Unerschrockenheit, die mannhafte Offenheit, mit welcher er auch seine gegnerische Ueberzeugung aussprach, die hartnäckige, nur in den letzten Jahren zuweilen schroffer sich äußernde Tapferkeit, mit welcher er sie verfocht. Er war eben ein Charakter. Man wußte, wie man mit ihm daran war und diese rückhaltlose Entschiedenheit, die alles heuchlerische Kokettiren mit gerade beliebten Tagesmeinungen haßte, mußte ihm auch den versöhnen, der sich etwa zu ihm für diesen oder jenen Punct in diametraler Opposition befand. Sein warmer

patriotischer Sinn umschloß alle Interessen unseres Staates mit regster Theilnahme und noch vom Krankenlager aus gab er seinen Beitrag zur Lösung der Frage, welche Herr v. Fahrenheid in unserer Zeitung zur Sprache gebracht, wie nämlich der Uebervölkerung und dem durch sie erzeugten Elende theils vorzubeugen, theils abzuhelfen sei?

Nicht also die Familie allein, nicht allein die Universität, nicht allein die Stadt und Provinz, nein das Vaterland hat in ihm einen Freund verloren, ja, was für beide gleich ehrenvoll, unser erhabener König und Rector selbst hat in Bessel einen wahren innigen Freund verloren.

So lebe er denn wohl, unser College, unser Freund! Eines Denkmals, damit wir seiner nicht vergäßen, bedarf er nicht. Unsere Zeit ist denkmalsüchtig und oft hat es den Anschein, als käme es mehr auf das Denkmal, als auf die Sache an. Aber Bessel hat sich auch selbst schon sein Denkmal erbauet. Wenn die Schiffe Schwedens, Norwegens, Rußlands, Dänemarks, Hollands, Hamburgs, Englands, Nordamerikas den Pregel heraufsegeln, da leuchtet es ihnen vom grünenden Hügel mit schloßartiger Miene und doch mit phantastischen auf ganz besondere Zwecke deutenden Außenwerken entgegen — die Sternwarte. Sie ist sein Denkmal, denn sie ist seine Schöpfung.

Können wir aber als Preußen ihrer gedenken, ohne unwillkürlich uns zu erinnern, wann sie geschaffen wurde? War es nicht eben, Verehrteste, in jener Zeit, auf welche wir so oft zurückgeführt werden, wenn wir in unsrer Provinz, in unsrer Stadt auf ein progressives Element

stoßen? In jener Zeit der Noth, der Schmach, als unsere politische Selbstständigkeit verkümmert war, ja in gewissem Sinne vernichtet schien? Wem vertraute damals unser Fürst? Wohin wandte er sich? Waren es die irdischen, greiflichen Dinge, war es der Trotz der Materie, worauf er hoffte? Keineswegs, denn dieses Aeußerliche hatte sich ja eben im Sturm der Zeit nicht bewährt. Seiner gebrechlichen Natur gehorchend, war es gebrochen. Vergänglich, war es vergangen. Dem Geist vertraute sich der König an; einerseits der moralischen Hebung seiner Bürger, welche die Ketten der Leibeigenschaft löste, welche das Grundeigenthum befreiete, die Gewerbe des Zunftzwanges entband; anderseits der intellectuellen Bildung, welche die vernünftige Aufklärung schützte, die religiöse Toleranz in alle Wege beförderte, die Schule neben Staat und Kirche als die dritte pädagogische Macht hinstellte und Kunst und Wissenschaft auf jede Weise pflegte. Damals, so gering unsere materiellen Mittel waren, ließen wir nicht kopfhängerisch in matter Passivität den Blick am Boden kriechen, sondern hatten den Muth, von der Erde aufwärts zu den Sternen zu schauen und aus der Umarmung des Himmels für das Handeln auf der Erde zu erstarken. Es ist bekannt, wie sehr unsere Sternwarte Napoleon imponirte. Er ahnte, daß ein Volk, welches tiefgebeugt, doch der reinen Wissenschaft solche Opfer zu bringen vermöge, wohl nicht mit den festesten Banden an seinen Siegeswagen geknüpft wäre. Bessel's Name ist auf immer mit dieser schönen That verflochten. Darum, Ihr Preußen, werdet Ihr immer mit Erhebung auf jene Warte blicken, als auf ein Unterpfand der Kraft des ächten Idealismus, dessen Begeisterung die Fortuna mit

patriotischer Sinn umschloß alle Interessen unseres Staates mit regster Theilnahme und noch vom Krankenlager aus gab er seinen Beitrag zur Lösung der Frage, welche Herr v. Fahrenheid in unserer Zeitung zur Sprache gebracht, wie nämlich der Uebervölkerung und dem durch sie erzeugten Elende theils vorzubeugen, theils abzuhelfen sei?

Nicht also die Familie allein, nicht allein die Universität, nicht allein die Stadt und Provinz, nein das Vaterland hat in ihm einen Freund verloren, ja, was für beide gleich ehrenvoll, unser erhabener König und Rector selbst hat in Bessel einen wahren innigen Freund verloren.

So lebe er denn wohl, unser College, unser Freund! Eines Denkmals, damit wir seiner nicht vergäßen, bedarf er nicht. Unsere Zeit ist denkmalsüchtig und oft hat es den Anschein, als käme es mehr auf das Denkmal, als auf die Sache an. Aber Bessel hat sich auch selbst schon sein Denkmal erbauet. Wenn die Schiffe Schwedens, Norwegens, Rußlands, Dänemarks, Hollands, Hamburgs, Englands, Nordamerikas den Pregel heraufsegeln, da leuchtet es ihnen vom grünenden Hügel mit schloßartiger Miene und doch mit phantastischen auf ganz besondere Zwecke deutenden Außenwerken entgegen — die Sternwarte. Sie ist sein Denkmal, denn sie ist seine Schöpfung.

Können wir aber als Preußen ihrer gedenken, ohne unwillkürlich uns zu erinnern, wann sie geschaffen wurde? War es nicht eben, Verehrteste, in jener Zeit, auf welche wir so oft zurückgeführt werden, wenn wir in unsrer Provinz, in unsrer Stadt auf ein progressives Element

stoßen? In jener Zeit der Noth, der Schmach, als unsere politische Selbstständigkeit verkümmert war, ja in gewissem Sinne vernichtet schien? Wem vertraute damals unser Fürst? Wohin wandte er sich? Waren es die irdischen, greiflichen Dinge, war es der Trotz der Materie, worauf er hoffte? Keineswegs, denn dieses Aeußerliche hatte sich ja eben im Sturm der Zeit nicht bewährt. Seiner gebrechlichen Natur gehorchend, war es gebrochen. Vergänglich, war es vergangen. Dem Geist vertraute sich der König an; einerseits der moralischen Hebung seiner Bürger, welche die Ketten der Leibeigenschaft löste, welche das Grundeigenthum befreiete, die Gewerbe des Zunftzwanges entband; anderseits der intellectuellen Bildung, welche die vernünftige Aufklärung schützte, die religiöse Toleranz in alle Wege beförderte, die Schule neben Staat und Kirche als die dritte pädagogische Macht hinstellte und Kunst und Wissenschaft auf jede Weise pflegte. Damals, so gering unsere materiellen Mittel waren, ließen wir nicht kopfhängerisch in matter Passivität den Blick am Boden kriechen, sondern hatten den Muth, von der Erde aufwärts zu den Sternen zu schauen und aus der Umarmung des Himmels für das Handeln auf der Erde zu erstarken. Es ist bekannt, wie sehr unsere Sternwarte Napoleon imponirte. Er ahnte, daß ein Volk, welches tiefgebeugt, doch der reinen Wissenschaft solche Opfer zu bringen vermöge, wohl nicht mit den festesten Banden an seinen Siegeswagen geknüpft wäre. Bessel's Name ist auf immer mit dieser schönen That verflochten. Darum, Ihr Preußen, werdet Ihr immer mit Erhebung auf jene Warte blicken, als auf ein Unterpfand der Kraft des ächten Idealismus, dessen Begeisterung die Fortuna mit

ihrem Füllhorn von selbst folgt; Ihr werdet auf jene Warte blicken, als auf ein ernstes Monument, einen dem Geist widersprechenden Zustand nicht als ein unabänderliches Schicksal zu betrachten. Je weiter hin, je mehr aber werden wir Bessel als einen Sohn jener glorreichen Zeit erkennen und erst dann wird man, was jetzt noch nicht möglich, gegen sein unsterbliches Verdienst ganz gerecht sein; denn, wie Wilhelm von Humboldt so schön sagt:

Nur in der Weltgeschichte ruh'ger Klarheit
Erschauet man der Vorzeit tiefe Wahrheit,
Wenn die Erscheinung längst entfloh den Sinnen;
Dann, wann die Stille der Betrachtung sieget,
Und Zug vor Zug zum Bild zusammenfüget,
Kann sie Gestalt erst vor dem Blick gewinnen!

Druck der Hofbuchdruckerei in Altenburg.

